Irénikon

TOME XIV

-5. 1937 Juillet-Octobre

IEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1937 :

Belgique : 40 fr. (*abonnement de soutien* 50 fr.) (*Le numéro* : 8 *fr.*)
Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :
11 belgas (*soutien :* 15 belgas). (*Le numéro* : 2 belgas).
Autres pays : 12 belgas (*id.*). (*Le numéro* : 2 belgas).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.
Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09.
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Belpaire, 211945.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

(*Voir comptes-rendus à la troisième page de la couverture*)

IRÉNIKON

Tome XIV. Nos 4-5. Juillet-Octobre 1937.

La Culture latine dans l'Orient chrétien au IVe siècle.

L'hellénisme avait fait de bonne heure la conquête intellectuelle de l'Occident : pendant des siècles, le grec demeura la langue universellement employée dans tout le bassin de la Méditerranée. Il n'en est pas moins vrai que peu à peu, le domaine entier de l'hellénisme avait été conquis par les armées romaines et soumis à l'autorité de Rome : comment la langue des nouveaux maîtres du monde ne se serait-elle pas à son tour propagée en Orient ? Cette langue était celle de l'armée ; tout au moins elle resta celle de ses chefs, lorsque les soldats étaient recrutés dans les provinces mêmes dont ils étaient originaires (1). Elle était encore celle des fonctionnaires de tout ordre et de tout rang, qui représentaient jusqu'aux extrémités de l'empire le gouvernement central ; celle des juristes et des magistrats chargés d'appliquer les textes du droit romain. Par la force des choses, les sujets orientaux de l'empire durent être amenés à se persuader de son utilité et de sa puissance (2).

(1) Eusèbe cite en grec une prière des soldats, *De vita Constant.*, IV, 29 ; édit. Heikel, p. 125 : *σὲ μόνον οἴδαμεν θεὸν, σὲ βασιλέα γνωρίζομεν, σὲ βοηθὸν ἀνακαλούμεθα*, mais il a soin de rappeler que cette prière était faite en latin. On en rapprochera la prière faite par les soldats de Licinius, le 13 mai 313 : Lactance, *De morte persecutor.*, XLVI, 6.

(2) D'assez bonne heure, un certain nombre de mots latins pénétrèrent dans la langue grecque où ils devinrent d'usage courant : ce sont en

Est-ce à dire qu'ils l'employèrent eux-mêmes ? Cela est une autre question. Les textes officiels étaient souvent promulgués en grec et en latin ; et nous pouvons nous contenter de rappeler ici la célèbre inscription d'Arykanda, datée de 312, qui a, de notre point de vue, un intérêt spécial : c'est, on le sait, une pétition du peuple de Lycie et de Pamphylie aux empereurs pour qu'ils révoquent l'édit de tolérance accordé naguère aux chrétiens par Galère (1). De cet édit même et des autres édits qui ordonnèrent la reprise de la persécution, nous connaissons par Eusèbe le texte grec : il ne semble pas que l'historien ait fait lui-même la traduction qu'il reproduit ; il cite la version officielle telle qu'elle avait été préparée dans les bureaux pour l'usage des sujets orientaux de l'empire (2). Le document, connu sous le nom d'édit de Milan, nous a également été transmis en latin par Lactance, en grec par Eusèbe, avec des variantes qui ont d'ail-

particulier des termes militaires, juridiques, financiers, commerciaux. On en signale déjà plusieurs dans les Évangiles, où quelques-uns d'entre eux sont encore expliqués par leur correspondant hellénique. On en trouve d'autres, plus ou moins nombreux, dans les écrits des Pères grecs. Nous n'avons pas à étudier ici cette pénétration lente, mais toujours incomplète, du grec par le latin. Cfr A. MEILLET, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, 1913, p. 345-347 ; B. MEINERSMANN, *Die lateinischen Wörter und Namen in den griechischen Papyri*, Leipzig, 1927.

Il s'agit pour l'instant d'un problème plus précis, celui de la connaissance et de l'emploi du latin par les peuples de langue grecque, ou mieux par les représentants, autorisés par leur science ou leur position sociale, de ces peuples.

(1) Cfr G. BARDY, *Arykanda, (Inscription d')*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. IV, col. 857-859.

Nous pouvons encore rappeler que certains édits de Dioclétien, relatifs à la fiscalité par exemple, avaient été aussi publiés dans les deux langues bien que le texte officiel fût en latin. Cfr M. BESNIER, *Histoire romaine : L'empire romain, de l'avènement des Sévères au concile de Nicée*. Paris, 1937, p. 314-317.

(2) EUSÈBE, *Hist. eccles.*, IX, I (lettre de Sabinus IX, VII, 3 (réponse de Maximin). Cependant à propos de l'édit de Galère, cité *Hist. eccles.*, VIII, 17, Eusèbe s'exprime ainsi : *ταῦτα κατὰ τὴν τῶν Ῥωμαίων φωνὴν ἐπὶ τὴν ἑλλάδα γλῶτταν κατα τὸ δύνατον μετα βληθέντα*. Aurait-il parlé de la sorte s'il avait eu recours à une traduction officielle ?

leurs fourni aux historiens la matière d'interminables discussions (1). On pourrait citer d'autres exemples encore qui se rapportent à l'histoire de l'Église au IVe siècle.

Dans ces conditions, et puisque les autorités romaines faisaient aux hellénophones la concession d'employer leur langue, on conçoit que la langue latine n'ait pas obtenu la diffusion à laquelle elle aurait pu prétendre. Nous connaissons assez mal le détail des faits ; ce n'est guère que pour l'Égypte, grâce aux papyrus trouvés dans ce pays, que nous pouvons être un peu mieux renseignés et nous sommes d'abord frappés par la rareté des papyrus latins par comparaison avec le grand nombre des papyrus grecs. Sans doute, nous possédons quelques fragments littéraires latins : Cicéron (*Pro Plancio*) (2), Tite-Live (3), Virgile (fragments de l'Énéïde, parfois avec traduction grecque (4), Salluste (IVe siècle) (5), Juvénal (Ve siècle) (6) ; nous avons

(1) Cfr EUSÈBE, *Hist. eccles.*, X, 5, 2-14 ; LACTANCE, *De morte persecutor.*, 48 ; et sur les divergences des textes, P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 229-259 ; J. R. KNIPFING, *Das angebliche Mailänder Edikt vom J. 313, im Lichte der neueren Forschungen*, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. XL, 1922, p. 206-218 ; J. R. PALANQUE, dans V. MARTIN et A. FLICHE, *Histoire de l'Église*, t. III, Paris, 1936, p. 18-24, avec la bibliographie récente.

(2) A. KLOTZ, *Der neue Cicero-Papyrus*, dans *Berl. philol. Wochenschr.*, XXXIV, p. 935-960 ; SEYMOUR DE RICCI, *Fragment en onciale du* Pro Plancio *de Cicéron*, dans *Mélanges Chatelain*, 1910, p. 442-447.

(3) *Oxyrhynchus Papyri*, IV, 668. O. RONBACH, *Titi Livii Periochae*, Leipzig, 1910, p. 122-148.

(4) *Oxyrhynchus Papyri*, VIII, 1098 ; *Pubblicaz. della Società italiana*, t. VII, n. 756, Florence, 1925. G. CATAUDELLA, *Sulla fortuna di Virgilio nel mondo greco-egiziano*, dans *Chronique d'Égypte*, t. VII, 1932, p. 332-334. Pour les traductions grecques de Virgile sur papyrus, cfr A. KOERTE, dans *Archiv für Papyrusforschung*, VI, 1920, p. 233 et suiv. ; E. A. LOVE, dans *Miscellanea Ehrle*, t. IV, 1924, p. 46.

(5) P. LEHMANN, *Antike Fragmente von Sallusts* Bellum Jugurthinum, dans *Sitzungsberichte der preuss. Akad. der Wissensch., Phil. hist. Kl.*, 1934, p. 19-24.

(6) C. H. ROBERTS, *The Antinoë-Fragment of Juvenal*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. XXI, 1935 (Juvénal, Satire VII, vers 149-198).

encore des fragments juridiques de la plus haute importance: des listes de soldats, les archives de l'officier Flavius Abinnaeus (1), des requêtes en grec et en latin pour la nomination d'un tuteur, des certificats de naissance d'enfants romains, etc. (2). Mais cela est fort peu de choses, et il y a des chances pour que presque tous ces textes proviennent de fonctionnaires ou de militaires appelés à séjourner momentanément en Égypte plutôt que d'autochtones instruits dans la langue latine.

Ceux qui, parmi les orientaux, apprennent le latin au IVe siècle, doivent être une infime minorité, et nous connaissons le témoignage de saint Jérôme sur Lactance : « *Lactantius... Nicomediae rhetoricam docuit, et penuria discipulorum ob graecam videlicet civitatem, ad scribendum se contulit* » (3). Rien n'est plus éloquent que cette simple phrase : Lactance, un des maîtres de la rhétorique latine au début du IVe siècle, l'écrivain qui a mérité le nom de Cicéron chrétien, ne trouve pas à Nicomédie assez de disciples pour être à même de gagner sa vie, et cela en un temps où la cour de Dioclétien, c'est-à-dire aussi les bureaux de l'administration centrale, réside en cette ville.

Pour nous persuader de cette ignorance du latin parmi

(1) SEYMOUR DE RICCI, *A Latin Petition of Abinnaeus* (P. Lond., inv. 437), dans *Journal of Egypt. Archaeology*, t. XIV, 1928, p. 310-322 ; V. MARTIN, *L'état actuel des archives de Flavius Abinnaeus et la biographie de cet officier* dans *Chronique d'Égypte*, t. VI, 1931, p. 345-359.

(2) Sur les papyrus latins en général, cfr dom H. LECLERCQ, art. *Latin (papyrus)* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. IV, 2 (Paris, 1921), col. 1976-1982 ; P. JOUGUET, *Les papyrus latins d'Égypte*, dans *Revue des études latines*, t. III, 1925, p. 35-50 ; U. WILCKEN, *Ueber den Nutzen der lateinischen Papyri*, dans *Atti del IV congresso internazionale di papirologia* (Florence, 1935) ; Milan, 1936. — Aux papyrus d'Égypte, il ne faut pas négliger d'ajouter les inscriptions latines recueillies ici et là en Orient. Les inscriptions de Doura-Europos en particulier montrent jusqu'où pouvait s'étendre la culture latine dans une ville de garnison située aux extrémités de l'Empire.

(3) JÉRÔME, *De vir. inlustr.*, 80 ; P. L., XXIII, 687.

les chrétiens orientaux au début du IVe siècle, il nous suffit d'ailleurs de rappeler le cas d'Eusèbe de Césarée. Celui-ci est un des érudits les plus remarquables de son temps. Il connaît à fond les problèmes bibliques ; il a dépouillé les riches bibliothèques d'Aelia et de Césarée, si bien qu'il n'est presque aucun des monuments de l'ancienne littérature chrétienne qui ait échappé à ses recherches, et l'on a justement remarqué que les travaux ou les trouvailles des érudits récents n'avaient à peu près rien ajouté à la liste des ouvrages connus et cités par Eusèbe. Mais les connaissances de l'historien s'arrêtent exactement aux limites de la littérature de langue grecque. S'il signale Tertullien, c'est parce que le grand Africain a parfois écrit en grec, et il est vraisemblable qu'il n'a jamais été amené à lire ses ouvrages latins. Il cite l'*Apologétique* dans son texte grec, il ne cite rien d'autres (1). Par contre, il ignore à peu près saint Cyprien de Carthage (2), et n'a rien lu des œuvres de Novatien. Il ne connaît ni Lactance ni Arnobe, qui sont ses contemporains. Sans doute il mentionne les œuvres de saint Irénée, de saint Hippolyte, du prêtre Caius, la lettre de saint Corneille à Fabius d'Antioche, les lettres de saint Denys de Rome à saint Denys d'Alexandrie, mais tout cela a été écrit en grec. Sait-il lui-même le latin ? La chose est peu probable. Dans le *De vita Constantini*, il donne le texte de plusieurs lettres et édits de Constantin ; il dit parfois que tel édit a été publié en grec et en latin, ainsi la lettre ἡ μὲν ἄνωθεν (3), parfois qu'il reproduit la traduction officielle grecque d'un original latin ; parfois que le latin a été traduit aussi bien que possible (4) : la traduction de l'*Oratio ad sanctorum coetum* a

(1) Eusèbe, *Hist. eccles.*, II, 2, 4 ; III, 33, 3.

(2) Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 43, 3.

(3) Eusèbe, *De vita Constantini*, II, 23 ; édit. Heikel, p. 50.

(4) Cfr Eusèbe, *De vita Constantini*, II, 48 ; IV, 9 ; édit. Heikel, p. 61 et 121.

été faite par ceux dont c'était la tâche (1). Toutes ces formules indiquent bien qu'Eusèbe ignore personnellement le latin, langue officielle de l'empire, et qu'il ne peut reproduire que des documents traduits par d'autres que par lui.

En avançant dans le IVe siècle, la plupart des grands hommes d'Église en Orient témoignent d'une semblable ignorance. Peut-être y a-t-il lieu de faire quelques exceptions : saint Athanase, par exemple, semble avoir connu le latin, du moins à une certaine période de sa vie. Qu'on ne s'y trompe pas : l'éducation d'Athanase a été toute hellénique. Les auteurs dont on peut trouver chez lui des réminiscences sont purement grecs : Homère, Platon, Démosthène. Mais les vicissitudes de son existence agitée l'ont mis en rapport avec l'Occident, bien plus l'ont obligé à vivre pendant plusieurs années en Occident. Il est probable qu'à ce moment il a appris assez de latin pour être capable de s'exprimer et de traduire les documents, officiels ou autres, dont il avait besoin. Ses ouvrages contiennent un grand nombre de ces documents ; l'évêque d'Alexandrie n'était pas homme à mépriser les dossiers complets, tout au contraire, et il savait que rien n'avait autant de puissance qu'un texte cité à propos. Beaucoup de ces textes avaient été rédigés en latin, et il est difficile de croire que les traductions grecques n'ont pas Athanase pour auteur : une lettre de l'empereur Constance par exemple est citée dans l'*Histoire des Ariens aux moines*, et dans l'*Apologie à Constance*, sous des formes différentes (2) : l'évêque d'Alexandrie n'a-t-il pas refait sa traduction ? En citant la lettre des évêques assemblés à Rimini, saint Athanase précise qu'elle a été traduite en grec le mieux possible (3) :

(1) EUSÈBE, *De vita Constantini*, IV, 32 ; édit. HEIKEL, p. 129.

(2) ATHANASE, *Histor. Arian. ad monach.*, 24 ; *Apol. ad Constant.*, 23 ; P. G., XXV, 720-721 et 624. Cfr SOCRATE, *Hist. eccles.*, II, 23 ; P. G., LXVII, 248.

(3) ATHANASE, *De synodis*, 9 ; P. G., XXVI, 696. Cfr SOCRATE, *Hist. eccles.*, II, 37 ; P. G., LXVII, 312.

n'est-ce pas avouer que cette traduction est son œuvre ? Enfin, s'il est permis d'ajouter foi au témoignage des lucifériens Marcellin et Faustin, saint Athanase aurait traduit en grec les livres de Lucifer de Cagliari, afin de les faire connaître en Orient (1).

Parmi les chrétiens d'Orient qui savent le latin, il faut encore citer Evagrius d'Antioche. Celui-ci appartient à l'illustre famille des *Pompeiani* et lorsque saint Eusèbe de Verceil passe à Antioche après le concile d'Alexandrie de 362, il part avec lui pour l'Occident. Il y reste pendant une douzaine d'années, jusqu'à la mort de son protecteur : c'est au début de 374 qu'il revient à Antioche, après avoir passé par Césarée de Cappadoce (2). La traduction faite par lui de la vie de saint Antoine de saint Athanase reste un monument de sa connaissance du latin (3). On sait d'ailleurs qu'à la mort de Paulin, Evagrius eut la faiblesse de se laisser reconnaître comme évêque d'Antioche par la petite communauté dissidente qui avait refusé de se rallier à Flavien. L'attitude qu'il prit en la circonstance l'empêcha sans doute de jouer en Orient le rôle qui lui serait revenu en raison de sa science.

Sophronius, ami de saint Jérôme, nous est mal connu. Nous savons seulement qu'il était d'origine orientale, et qu'il avait vécu au monastère de Bethléem. Saint Jérôme nous rapporte qu'il avait traduit du latin en grec son opuscule à Eustochium sur la virginité, c'est-à-dire la lettre 22 et la vie de saint Hilarion ; de même le psautier et les prophètes que lui-même avait traduits de l'hébreu en latin (4), et comme on ne prête qu'aux riches, ce fut encore à lui qu'on

(1) *Libellus precum*, 24 ; P. L., XIII, 100. Cfr TILLEMONT, *Mémoires*, t. VII, p. 517.

(2) BASILE, *Epist.* 138; P. G., XXXII, 579 ; JÉRÔME, *Chronic.* ad ann. 273 ; édit. HELM, p. 222.

(3) JÉRÔME, *De vir. inlustr.*, 125 ; P. L., XXIII, 713.

(4) JÉRÔME, *De vir. inlustr.*, 134 ; P. L., XXIII, 715. Cfr *Praefat. in Ezr.*

attribua la traduction grecque du *De viris inlustribus*, bien que celle-ci ne fût pas antérieure au VIIe siècle. A saint Jérôme, Sophronius n'en rendit pas moins un rare service, car les orientaux du IVe siècle n'avaient pas coutume de traduire les œuvres des écrivains de langue latine, et jusqu'au terme de la période patristique, bien peu nombreux seront les auteurs latins qui seront appelés à un pareil honneur.

Saint Épiphane de Salamine occupe une place à part dans la galerie des érudits, car saint Jérôme nous assure qu'il connaissait cinq langues, le grec, le syriaque, l'hébreu, l'égyptien et le latin (1). A vrai dire, en lisant ses ouvrages, on n'a pas l'impression d'avoir affaire à un linguiste aussi complet ; son style est d'une inélégance rare et d'une lourdeur achevée ; et par ailleurs, son érudition s'arrête aux écrivains de langue grecque. Les occidentaux dont il reproduit des passages, saint Irénée et saint Hippolyte, ont encore écrit en grec ; nous ne voyons pas qu'il ait fait appel à des témoignages proprement latins. Les hérésies qu'il connaît et qu'il étudie sont toutes des erreurs orientales, à l'exception de celle de Novatien, répandue d'ailleurs en Orient au cours du IVe siècle ; et conformément à une erreur courante, il confond le nom de Novatien et celui de Novat, ce qui prouve l'insuffisance de son information.

D'autres noms seraient sans doute à citer, moins connus et d'autant plus caractéristiques d'ailleurs. Comment oublier les orientaux qui au cours du IVe siècle occupent en Occident des sièges épiscopaux et y parlent la langue de leurs nouveaux diocésains ? Photin de Sirmium est originaire de Galatie et il fait partie du clergé d'Ancyre à titre de diacre, lorsqu'il est appelé, nous ignorons dans quelles circonstances, à devenir évêque de Sirmium. Saint Vincent de Lérins écrit à son sujet : « *Erat et ingenii viribus valens et doctrinae opibus excellens et eloquio praepotens ; quippe qui utroque*

(1) Jérôme, *Adv. Rufin.*, II, 22 ; III, 6.

sermone copiose et graviter disputaret et scriberet ; quod monumentis librorum suorum manifestatur, quos idem partim graeco, partim latino sermone composuit (1). L'historien Socrate confirme ce témoignage et nous assure, lui aussi, que Photin a écrit des livres en grec et en latin (2). Ces ouvrages ont tous disparu, mais nous n'avons pas de raison pour douter de leur existence.

A Photin, Germinius succède sur le siège de Sirmium : il arrive de Cyzique, et nous le connaissons surtout par la discussion qu'il eut un jour à soutenir sur les matières théologiques avec un de ses diocésains nommé Héraclianus. La contreverse d'Héraclianus et de Germinius fut recueillie par les sténographes ; rédigée en latin, elle montre que l'évêque était parfaitement capable de comprendre la langue de ses fidèles (3).

Sur le siège de Milan, pour remplacer Denys qui avait été expédié en exil, on fait appel à Auxence. Celui-ci, comme bon nombre des aventuriers ecclésiastiques du IVe siècle, vient de la Cappadoce. Il a passé par Alexandrie, où il a été ordonné prêtre par l'usurpateur Grégoire, et saint Athanase assure qu'au moment de son arrivée à Milan, il ne sait pas encore le latin (4). Il est difficile de penser que, pendant les vingt ans de son épiscopat milanais, il n'ait pas réussi à l'apprendre, et les discussions qu'il eut à soutenir avec saint Hilaire et saint Martin durent avoir lieu en cette langue.

Valère, évêque d'Hippone vers la fin du IVe siècle, est aussi d'origine orientale. Il parle difficilement le latin ; et c'est l'une des raisons pour lesquelles il donne à saint Augus-

(1) VINCENT DE LÉRINS, *Commonit.*, 11 (16).

(2) SOCRATE, *Hist. eccles.*, II, 30 ; P. G., LXVII, 292.

(3) Cette pièce a été publiée par C. P. CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiana, 1883, p. 133-147. Cfr J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*. Paris, 1918, p. 293 et suiv.

(4) ATHANASE, *Histor. Arian. ad monach.*, 75 ; P. G., XXV, 784.

tin la consécration sacerdotale. Il tient en effet à ce que ses diocésains puissent avoir un prédicateur capable de les instruire mieux qu'il ne sait le faire lui-même.

Ce ne sont là que des exemples. On pourrait citer encore de simples fidèles qui savent également les deux langues, mais, par la force des choses, une telle liste, des plus difficiles d'ailleurs à établir, ne prouverait pas beaucoup, puisqu'elle serait faite un peu au hasard. Parmi les correspondants de saint Ambroise, figurent ainsi deux personnages, Orontien et Irénée, qui doivent être des orientaux, familiarisés l'un et l'autre avec le latin aussi bien qu'avec le grec (1). Orontien est peut-être originaire d'Antioche ou des environs ; il a été ordonné prêtre à Milan, et il est ensuite retourné dans sa patrie, où il réside lorsque saint Ambroise lui écrit. Quant à Irénée, c'est, peut-on croire, un Égyptien converti, et il semble être officier de la garde impériale en résidence à la cour de Vienne en 391-393. Parmi les correspondants de saint Jérôme, nous connaissons un certain Théodose, qui est abbé de la Roche, puis de Rhossos en Cilicie, saint homme s'il en fut, dont Théodoret fait l'éloge dans ses *Vies des Pères* (2). Saint Jérôme lui écrit en 373, après l'avoir visité ; et il doit être à même de comprendre le latin puisque la lettre de son correspondant est rédigée en cette langue (3). Vers 410, saint Augustin écrit à un jeune homme du nom de Dioscore qui lui avait posé un grand nombre de questions fort difficiles sur les Dialogues de Cicéron et sur quelques-uns de ses ouvrages de rhétorique. Ce Dioscore était originaire de la Grèce ; et, après avoir étudié dans son pays, la langue grecque, il était venu apprendre le latin à Rome d'abord, puis à Carthage, d'où il se préparait à retour-

(1) J. R. Palanque, *Deux correspondants de saint Ambroise*, dans *Revue des études latines*, t. XI, 1933, p. 153 et suiv.

(2) Théodoret, *Hist. relig.*, 10 ; cfr Tillemont, *Mémoires*, t. X, p. 613 et suiv.

(3) Jérôme, *Epist.* 2 ; P. L., XXII, 331.

ner en Grèce, sa formation achevée, au moment où il écrivit à l'évêque d'Hippone. La réponse de saint Augustin est très caractéristique. Il nous suffira d'en retenir que celui-ci reproche à son jeune ami de s'intéresser si fort à des livres de Cicéron dont on parle encore à peine parmi les Latins et dont assurément personne ne lui dira jamais le moindre mot en Grèce. « Vous entendriez plutôt, assure-t-il, des corneilles en Afrique ». Mieux vaut donc que Dioscore se livre à des études plus importantes, par exemple à celle des hérésies qui sont répandues en Orient, et qu'il est indispensable de savoir réfuter (1). Le cas de Dioscore n'est assurément pas unique et, vers la fin du IVe siècle, un certain nombre de jeunes chrétiens d'Orient durent, comme lui, comme déjà Evagrius d'Antioche, venir étudier en Occident. Nous en connaissons peu qui aient agi de la sorte.

Il reste que la connaissance du latin est plutôt rare en Orient, et qu'elle ne semble pas se développer avec le temps. Un cas, comme celui d'Ammien Marcellin, grec syrien originaire d'Antioche, qui écrit en latin ses *Res gestae*, est une véritable exception. Le célèbre rhéteur Libanius ne sait pas le latin ; tout au moins, il le sait très mal (2), tandis que son aïeul le parlait admirablement : nous apprenons sans doute par lui la présence d'un rhéteur latin à Antioche, mais nous apprenons aussi que, de son temps, la nomination à Antioche d'un *comes Orientis* qui ignorât le grec était quelque chose d'inouï (3).

Aussi, ne devons-nous pas être surpris de voir que les chrétiens les plus illustres de la fin du IVe siècle ignorent le latin. On sait avec quel soin les grands Cappadociens avaient

(1) AUGUSTIN, *Epist.* 118. Cfr TILLEMONT, *Mémoires*, t. XIII, p. 488 et suiv.

(2) Cfr CHR. BAUR, *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit.* Munich, 1929, t. I, p. 19.

(3) Cfr V. SCHULTZE, *Altchristliche Städte und Landschaften* : III *Antiocheia*, Gütersloh, 1930, p. 154-155.

poursuivi leurs études dans les plus célèbres écoles de l'Orient. Saint Grégoire de Nazianze, dans l'oraison funèbre de saint Basile, donne de précieux détails sur les années que les deux amis passèrent ensemble à Athènes, sur les leçons qu'ils suivirent, sur les camarades qu'ils rencontrèrent. Il ne laisse même pas soupçonner qu'ils aient pu apprendre le latin, et nous savons en effet qu'ils ignorèrent toujours cette langue. Saint Grégoire de Nazianze déclare franchement qu'il ne connaît pas le latin (1). Saint Basile ne l'a pas davantage appris. Il lui arrive, au cours de la querelle des hypostases, de se plaindre de la pauvreté de la langue latine qui ne possède même pas les mots indispensables pour exprimer clairement les propriétés des personnes divines ; mais s'il gémit, comme tous les orientaux de son temps, il ne songe pas aux moyens de remédier au mal. Et il serait bien embarrassé de le faire, puisqu'il est tout juste capable de le constater (2).

Saint Jean Chrysostome n'est pas plus savant que les Cappadociens, bien que, comme eux, il ait suivi les leçons des meilleurs maîtres. Il regrette de voir les latins si indifférents à la beauté de la langue grecque (3), et reconnaît qu'il ne sait pas lui-même parler le latin (4). Mais il s'en tient là. Son zèle apostolique s'exerce, dans la mesure du possible, à l'égard des paysans de langue syriaque, lorsqu'il est à An-

(1) Grégoire de Nazianze, *Epist.* 173 *ad Postumianum* (383) ; P. G., XXXVII, 281. Cfr Tillemont, *Mémoires*, t. IX, p. 328.

(2) Basile, *Epist.* 214 *ad Terentium*, 4 ; P. G. XXXII, 789. Plus tard, Acace de Bérée, *Epist.* 15 *inter Cyrillian.* ; P. G., LXXVII, 100, rappellera encore l'insuffisance de la langue latine pour rendre les formules grecques relatives à la Trinité des personnes divines : *τῷ ἐστενῶσθαι τὴν ῥωμαϊκὴν φωνὴν καὶ μὴ δύνασθαι πρὸς τὴν ἡμετέραν τῶν γραϊκῶν φράσιν, τρεῖς ὑποστάσεις λέγειν.*

(3) Jean Chrysostome, *In epist. II ad Timoth.*, IV, 3.

(4) Jean Chrysostome, *Advers. oppugn. vitae monast.*, III, 5 ; P.G. XLVII, 357. Cfr Chr. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit.* Munich, 1929, t. I, p. 19.

tioche (1), à l'égard des Goths de la capitale une fois qu'il est devenu évêque de Constantinople (2) ; il n'a jamais eu l'occasion de se manifester en faveur des Latins, puisqu'il n'y a personne qui emploie cette langue dans les deux capitales où il doit annoncer la parole de Dieu. Lorsqu'il écrit au pape saint Innocent ou à d'autres évêques d'Occident, il le fait naturellement en grec, la seule langue qui lui soit familière, bien assuré de trouver des interprètes capables de traduire ses lettres lorsqu'elles seront arrivées à destination. De la même façon d'ailleurs, saint Innocent lui répond en latin ; les lettres que nous conserve Palladius, dans le *Dialogue*, ne sont que des traductions (3).

Un peu plus ancien, Apollinaire de Laodicée a appris la grammaire et la rhétorique aux meilleures écoles ; bien mieux il les a enseignées lui-même ; et lorsque Julien l'apostat a interdit aux jeunes chrétiens la fréquentation des écoles païennes, il a rédigé une épopée et des tragédies bibliques. Chose plus extraordinaire, il connaît l'hébreu, et saint Jérôme ne dédaigne pas de recevoir ses leçons pendant son séjour à Antioche. A cet homme si savant ne manque que la connaissance du latin : nul ne songe à en être surpris.

Il y a plus en un certain sens. Lorsque saint Basile écrit

(1) JEAN CHRYSOSTOME, *In Matth.*, hom. VII, 2 ; P. G., LVII, 74. Le prédicateur ne sait pas le syriaque et ne peut s'adresser aux campagnards qui sont venus assister à l'office ; du moins souligne-t-il leur présence pour la faire remarquer à ses auditeurs habituels.

(2) JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. in sanct. pascha*, P. G., LXIII, 499-510. Cette homélie fut prêchée par saint Jean aux fêtes de Pâques 399 dans l'église qu'il avait fait attribuer aux Goths catholiques. Un interprète la traduisit séance tenante.

(3) PALLADIUS, *Dialog. de vita Chrysostomi*, 3 ; édit. COLEMAN-NORTON, p. 17, nous a conservé une lettre d'Innocent à Théophile d'Alexandrie. Par SOZOMÈNE, *Hist. eccles.*, *VIII*, 26 ; P. L., LXVII, 1585, nous connaissons une lettre du même pape au clergé et au peuple de Constantinople. L'historien déclare expressément qu'il a trouvé la traduction du latin en grec de cette lettre, ainsi que celle d'une lettre d'Innocent à Jean Chrysostome.

son petit traité aux jeunes gens sur la lecture des auteurs profanes, il n'a pas un mot qui puisse laisser supposer l'existence d'une littérature latine. Certes, il ne se propose pas de dresser un programme complet des lectures que doivent faire les jeunes gens cultivés ; mais il signale cependant les auteurs qui figurent dans tout programme d'une bonne éducation : Homère et Platon sont signalés au premier rang, et c'est justice. Virgile, Horace, Cicéron, à plus forte raison les autres latins sont inexistants à ses yeux. Comment un jeune grec pourrait-il avoir même l'idée de les lire ?

Un passage de la vie de saint Honorat de Lérins rend très exactement l'impression que l'on éprouve en lisant les œuvres des grands docteurs grecs de la fin du IVe siècle. Son biographe écrit en effet que saint Honorat quitta la Gaule pour s'en aller dans des pays *quibus barbara esset romana eloquentia* (1). et quelques historiens pensent qu'il faut entendre par ces expressions des régions situées au delà des frontières de l'empire romain, sous prétexte que la langue latine aurait été répandue partout dans l'empire. Sur quoi le sage Tillemont remarque d'une manière très judicieuse : « Je pense que cela (la diffusion du latin) pouvait être pour l'administration de la justice. Encore, je ne sais si cela se pourrait vérifier ; surtout depuis Dioclétien qu'il y eut toujours un empereur en Orient. Mais assurément on ne saurait montrer que, dans les pays où l'on parlait le grec, le commun peuple sût le latin. On ne le savait même pas partout en Afrique quoique ce fût la langue du pays. Plus la Grèce était savante quoiqu'elle ne fût plus guère en ce temps-là, plus elle était jalouse de sa propre langue. L'éloquence latine était même barbare à ceux qui l'entendaient, mais qui ne l'entendaient pas assez pour en sentir les beautés » (2).

Les constatations que nous pourrions faire en Palestine

(1) Hilaire d'Arles, *Vita S. Honorati*, dans *Acta sanctorum*, janvier, t. I. Anvers, 1643, p. 19.

(2) Tillemont, *Mémoires*, t. XII, p. 676.

ou en Égypte ne seraient pas plus réconfortantes. En Palestine, la langue du pays est l'araméen (1). Dans les villes, à Césarée, à Jérusalem en particulier, on emploie le grec d'une manière assez courante, et c'est en grec que l'on célèbre la liturgie (2) ; mais dès que l'on arrive à la campagne ou dans les villes de moindre importance, l'araméen triomphe. Bien caractéristique est l'histoire, rappelée par saint Jérôme, de ce soldat franc de l'armée de Constance, que l'on envoie à saint Hilarion pour être exorcisé et qui répond en syriaque aux prières qui sont faites sur lui (3). Le possédé ne connaît pas naturellement le syriaque ; mais le démon qui est en lui lui fait employer la langue du peuple. La pèlerine Aethérie nous apprend de même que les homélies épiscopales, et les lectures liturgiques, après avoir été faites en grec, sont répétées en syriaque de manière à permettre à tous les fidèles la participation à l'office divin (4), et nous savons par saint Jérôme qu'après la mort de sainte Paule en 404, on chanta pendant toute une semaine des psaumes en grec, en latin et en syriaque, c'est-à-dire en araméen (5). L'usage du latin s'explique dans ce dernier cas parce que la scène se passe dans un monastère latin, dont les moniales sont, en grande partie tout au moins, des occidentales. Mais en temps ordinaire, les Latins n'ont pas, dans la ville sainte, ou dans les autres localités consacrées de cérémonies en leur langue (6).

(1) MARC LE DIACRE, *Vita Porphyrii*, 67-68, rappelle l'histoire d'un enfant, qui, sous l'inspiration divine, demanda la destruction du temple de Marnas à Gaza. Il s'exprime en grec, bien qu'il n'ait jamais appris cette langue et parle habituellement le syriaque.

(2) *Peregrinatio Aetheriae*, 47, 3-4.

(3) JÉRÔME, *Vita Hilarionis*, 22.

(4) *Peregrinatio Aetheriae*, 47, 3 : « Quoniam episcopus, licet siriste noverit, tamen graece loquitur et nunquam siriste ; itaque ergo stat semper presbyter qui episcopo graece dicente siriste interpretatur, ut omnes audiant quae exponuntur. »

(5) JÉRÔME, *Epist.* 102 *ad Augustin.*

(6) *Peregrinatio Aetheriae*, loc. cit. : « Sane quicumque hic latini sunt, id est qui nec siriste nec graece noverunt, ne contristentur, et ipsis exponitur eis, quia sunt alii fratres et sorores graecolatini qui latine exponunt eis ».

Il va sans dire que nous n'avons pas à tenir compte ici des colonies monastiques, qui, vers la fin du IVe siècle, viennent s'installer en Palestine. Bethléem et le mont des Oliviers surtout deviennent alors des centres de latinisme. De toutes les régions de l'Occident, affluent les courriers qui apportent, à saint Jérôme surtout, les lettres de ses admirateurs et de ses amis ; les âmes désireuses de perfection religieuse viennent aussi pour se mettre sous la direction du grand ascète, et si quelques-uns, comme Fabiola et Océanus renoncent à leur rêve et retournent à Rome (1), beaucoup d'autres persévèrent. On parle latin dans ces couvents ; on célèbre les offices en latin ; on prêche en latin ; mais nous ne devrons pas oublier qu'on prêche aussi en grec, et que saint Jérôme lui-même n'hésite pas à le faire à l'occasion (2). Chose plus importante peut-être, on copie des manuscrits latins : au début, les monastères de Bethléem et du mont des Oliviers collaborent fraternellement à la besogne. Rufin et saint Jérôme se prêtent volontiers des manuscrits. Lorsque la brouille vient séparer de manière définitive les deux amis, la collaboration cesse forcément ; mais le travail ne s'en poursuit pas moins. Il est cependant rendu plus difficile par le petit nombre de copistes aptes à transcrire des textes latins. Chose étrange : alors qu'il était au désert de Chalcis, saint Jérôme écrivait à Héliodore qu'il avait à sa disposition des *alumni* capables de copier les manuscrits (3). En Palestine au contraire, tout au moins à certaines époques, il se plaint de la rareté des copistes (4) : et un de ses amis, dési-

(1) JÉRÔME, *Epist.* 77.

(2) JÉRÔME, *Tractat. de psalmo* 143 ; édit. MORIN, *Anecdota Maredsolana,* t. III, 2, p. 278.

(3) JÉRÔME, *Epist.* 5, 2; P. L., XXII, 336 : « Habeo alumnos qui antiquariae arti deserviunt ». Les *alumni* étaient en général des enfants trouvés, qui étaient adoptés par des chrétiens généreux. Ceux dont il est question ici devaient venir d'Antioche, et saint Jérôme avait pu leur apprendre à transcrire des textes grecs ou latins.

4) JÉRÔME, *Epist.* 134 *ad Augustinum* ; P. L., XXII, 1162 : « Grandem latini sermonis in ista provincia notariorum patimur penuriam ; et idcir-

reux de se procurer la collection de ses œuvres, est obligé de lui expédier quelques copistes expérimentés, qui travaillent sous sa surveillance et font ainsi les transcriptions désirées (1).

N'oublions pas de rappeler que le monastère de saint Jérôme n'est pas seulement un atelier de copistes, mais qu'il est encore une école. Saint Jérôme y reçoit de jeunes élèves, à qui il enseigne les lettres profanes, ce dont Rufin ne manque pas de le critiquer, puisqu'il y a là une désobéissance manifeste aux promesses faites à la suite du fameux songe (2). Nous voudrions surtout savoir ce que sont ces enfants, que Jérôme instruit de la sorte. Comme son programme ne comporte guère que des œuvres latines, on a supposé, non sans raison, qu'il doit s'agir de fils de fonctionnaires, d'officiers, etc., momentanément en résidence à Jérusalem, beaucoup plutôt que d'enfants du pays. Ce seraient ainsi des Latins qui, naturellement, apprendraient à parler et à écrire leur langue maternelle (3).

Au début du Ve siècle, la Palestine voit arriver d'autres occidentaux que les pèlerins accoutumés. Les invasions barbares qui ravagent et dévastent l'Occident obligent tous ceux qui le peuvent à franchir la mer pour se mettre en sûreté, eux et ce qu'ils ont préservé de leurs biens. Les préfaces au commentaire d'Ézéchiel parlent à plusieurs reprises de ces malheureux réfugiés, qu'il faut accueillir dans les monastères, et dont beaucoup arrivent dénués de tout moyen d'existence (4). De nouveau, ces émigrés ne sauraient

co praeceptis tuis parere non possumus, maxime in editione Septuaginta quae asteriscis verubusque distincta est. Pleraque enim prioris laboris fraude cuiusdam amisimus ». Il faut remarquer d'ailleurs, comme le dit saint Jérôme, que le travail désiré par saint Augustin, la traduction faite d'après les Septante avec obèles et astérisques, était particulièrement difficile à copier et ne pouvait être confiée qu'à des scribes exercés.

(1) Jérôme, *Epist.* 75, 4 ; P. L., XXII, 688.

(2) Rufin, *Apol. advers. Hieronym.*, II, 8 ; P. L., XXI, 591.

(3) F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. I, p. 202, n. 1.

(4) Jérôme, *In Ezechiel.*, préface au livre III ; P. L., XXV, 75 D, cfr Id., préface au livre VII ; P. L., XXV, 199 A.

entrer en ligne de compte dans la revue que nous sommes en train de passer. Ils n'appartiennent à l'Orient que par accident, et ne sont même pas destinés à y rester. Au plus, leur présence peut-elle favoriser en quelque mesure l'usage, dans le peuple du pays, des mots latins indispensables à la vie courante.

En Égypte, Pierre II qui a succédé à saint Athanase en 373, est chassé de sa ville épiscopale presque immédiatement après son intronisation. Il va se réfugier à Rome où il réside jusqu'à ce que la mort de Valens lui permette de rentrer à Alexandrie, et il y exerce, semble-t-il, une grande influence sur l'esprit du pape saint Damase, en dirigeant dans le sens qu'il croit juste ses décisions relatives aux affaires d'Orient. Nous n'avons pas de preuves qu'il se soit exprimé en latin. Du moins n'est-il pas impossible qu'il ait appris cette langue durant son long séjour en Occident. Théophile, dont l'épiscopat remplit les dernières années du IV[e] siècle et le début du V[e], écrit beaucoup. Nous avons de lui quelques lettres adressées à saint Jérôme et qui sont en latin : on pourrait se demander si elles ont été rédigées directement en cette langue ou si ce sont des traductions faites par les soins de sa chancellerie, sinon dues à son correspondant lui-même (1).Par contre nous sommes assurés que saint Jérôme lui écrit en latin (2), et nous savons d'autre part que Théophile compose en grec ses lettres festales et ses ouvrages de polémique. Saint Jérôme traduit tout cela, spontanément ou sur la demande de l'auteur (3). Si Théophile a su du la-

(1) THÉOPHILE D'ALEXANDRIE, *Epist.* 87 *et* 89 *inter hieronymianas* ; P. L., XXII, 755 et 756.

(2) JÉRÔME, *Epist.* 82, 86, 88 ; P. L., XXII, 736 et suiv. ; 754, 755.

(3) JÉRÔME, *Epist.* 114 ; P. L., XXII, 935 : « Epistulam autem tuam idcirco in latinum verti et huic volumini praeposui, ut omnes qui legerint sciant me non temeritate et iactantia, sed praeceptis Beatitudinis tuae suscepisse onus ultra vires meas ». Il s'agit de l'œuvre de Théophile contre saint Jean Chrysostome, et saint Jérôme ne semble pas autrement fier d'avoir dû traduire en latin cet odieux pamphlet. Aussi a-t-il pris ses

tin, il n'en a pas su beaucoup, puisqu'il a besoin de recourir à la compétence et au dévouement du solitaire de Bethléem pour faire connaître ses élucubrations à l'Occident.

Synésius de Cyrène, contemporain de Théophile, est un esprit des plus cultivés. Il s'intéresse à toutes les sciences humaines et il est capable d'écrire avec agrément sur les sujets les plus futiles ; véritable type du rhéteur qui aime les cliquetis de mots et l'art de parler pour ne rien dire. Il a étudié longtemps à Alexandrie ; il a conservé des relations avec la célèbre Hypatie jusqu'au moment de sa fin tragique. Il ne sait pourtant pas le latin, et dans une de ses lettres, il explique d'une manière très dubitative le sens d'un mot courant, ce qu'il n'aurait pas fait s'il avait eu l'occasion d'apprendre cette langue (1).

Lui aussi, Didyme l'Aveugle est un des hommes les plus instruits de son temps. Son infirmité ne l'a pas empêché d'étudier, et l'on est stupéfait, en lisant le *De Trinitate*, de la quantité de citations non seulement scripturaires mais profanes qu'il trouve moyen de faire. Sa réputation a d'ailleurs franchi les bornes de l'Égypte ; elle s'est étendue jusqu'à l'Occident : saint Ambroise s'est inspiré de son traité sur le Saint-Esprit, saint Jérôme a entrepris à la demande du pape Damase la traduction de ce même traité, Rufin n'a pas manqué d'entendre ses leçons pendant son séjour en Égypte ; saint Jérôme a fait de même. Pourtant, ce docteur si savant ignore le latin. Il lui arrive au cours d'une argumentation, de rappeler le temps verbal que les Latins, dit-il, appellent plus-que-parfait. Il connaît une expression grammaticale et rien de plus: ce n'est guère, pour un tel homme (2).

précautions en traduisant également la demande de Théophile. De celle-ci, nous n'avons plus que quelques lignes, *Epist.* 113. L'ouvrage lui-même nous est connu seulement par quelques citations de Facundus d'Hermiane.

(1) SYNÉSIUS DE CYRÈNE, *Epist.* 145.

(2) DIDYME, *De Trinit.*, I, 15 ; P. G., XXXIX, 300. Cfr G. BARDY, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 221.

En présence de ces faits précis et de ceux qu'il serait facile de signaler encore (1), que valent des formules générales comme celles qu'emploie Sulpice Sévère dans son premier *Dialogue* sur la vie de saint Martin ? Un des personnages mis en scène rapporte qu'en Égypte il a trouvé le précédent ouvrage de Sulpice entre toutes les mains, que chacun lit avec enthousiasme la vie miraculeuse du grand évêque de Tours, et comme nous ne savons pas que cette vie ait été traduite en grec, il faut évidemment qu'on en possède et qu'on en lise le texte latin (2). N'avons-nous pas affaire ici à une pieuse exagération ? On croira sans trop de peine que le grand thaumaturge des Gaules a pu être connu des moines égyptiens par les pèlerins occidentaux qui venaient leur rendre visite et même que quelques-uns de ceux-ci ont eu entre les mains les récits de Sulpice Sévère. Mais il y a loin de là à penser que les solitaires étaient capables de comprendre le latin, eux qui, bien souvent, ne savaient même pas un mot de grec. Si grand qu'ait été le succès de librairie du livre en question, il n'a pas dû beaucoup dépasser les bornes de l'Occident.

En cela d'ailleurs, son sort a été celui de tous les autres ouvrages composés en latin. Nous savons que les chrétiens d'Occident ont traduit, en très grand nombre, et parfois presque aussitôt après leur publication, les plus importants des ouvrages grecs. Il y a eu très peu de traductions de livres latins et la littérature chrétienne latine est restée totalement inconnue des orientaux. Saint Jérôme fait exception, lui dont la lettre à Eustochium sur la virginité, et la vie de saint Hilarion ont été traduites en grec sans aucun retard : c'est qu'il avait la chance de posséder un ami originaire d'Orient et désireux de lui faire plaisir, Sophronius (3). C'est aussi

(1) Des hommes comme Astérius d'Amasée et Sévérien de Gabala étaient renommés à la fin du IVe siècle parmi les plus grands orateurs chrétiens, et ils avaient étudié avec soin la rhétorique. Mais leur éducation était purement grecque.

(2) SULPICE SÉVÈRE, *Dialog.*, I, 23.

(3) JÉRÔME, *De vir. inlustr.*, 134 ; P. L., XXIII, 715.

que des livres tels que la vie d'Hilarion font partie de cette littérature hagiographique, dont le propre est de n'avoir pas de patrie et qui se répand plus vite que toutes les autres d'une extrémité de l'Église à l'autre (1). En dehors de saint Jérôme, c'est à peine si l'on peut citer quelques autres livres qui aient eu la même fortune : l'Histoire ecclésiastique de Rufin, qui semble avoir été traduite en grec dès la première moitié du Ve siècle par un certain Gélase, doit être mentionnée comme un phénomène. Encore sait-on que quelques critiques ont contesté le fait et ont pensé que Rufin lui-même avait été le traducteur latin du grec de Gélase (2). Cette opinion est des plus improbables ; elle est pourtant assez spécieuse, et il n'est pas inutile de rappeler que les Vies des Pères du désert, longtemps attribuées à Rufin comme une œuvre originale, promise d'abord puis rédigée par lui, ne sont réellement qu'une traduction dont le grec constitue le texte primitif (3).

En toute hypothèse, les Grecs n'ont généralement pas lu les ouvrages latins dans leur langue originale et ils ne les ont pas lus davantage dans des traductions : cela est vrai pour les livres païens (4) tout autant que pour les écrits chré-

(1) Il serait facile de multiplier les exemples, et il faudrait même consacrer une étude spéciale à la question des légendes hagiographiques. On trouvera déjà des indications dans H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Paris, 1927. Rappelons seulement que la vie de saint Malchus par saint Jérôme peut être regardée comme l'original et la source de la vie grecque, traduite elle-même plus tard en syriaque. La vie de saint Antoine par saint Athanase a été, très tôt, traduite en latin et a fait les délices de l'Occident. Ce sont là des cas d'un caractère très particulier. Cfr J. BIDEZ, *Deux versions grecques inédites de la vie de Paul de Thèbes*, Gand, 1900 ; P. VAN DEN VEN, *Saint Jérôme et la vie du moine Malchus le captif*, Louvain, 1901.

(2) G. LOETSCHCKE, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*, Bonn, 1906.

(3) C. BUTLER, *The Lausaic History of Palladius*, t. I, Cambridge, 1898, E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897, avait encore admis l'authenticité du latin de Rufin. Sa thèse est aujourd'hui abandonnée.

(4) Parmi les ouvrages profanes traduits en grec, on peut citer le *Bréviaire* d'Eutrope, dont une version a été faite dès le IVe siècle par un

tiens (1). En règle habituelle ils ne savaient pas le latin et ne cherchaient pas à le savoir, malgré la présence des rhéteurs latins dans les écoles de Constantinople et des autres grandes villes orientales. Nous ne connaissons guère les noms de ces rhéteurs, qui ne devaient pas avoir beaucoup plus de succès à la fin du IV[e] siècle que n'en avait eu Lactance à Nicomédie quelque quatre-vingts ou quatre-vingt-dix ans plus tôt. Socrate ne nous a conservé que par hasard le souvenir de Paul qui, après avoir été professeur d'éloquence latine à Constantinople, s'était fait moine et était devenu chef de son monastère ; Paul était d'ailleurs novatien ; il devait finir sa vie comme évêque de la communauté novatienne de la capitale (2).

certain Pacanos. Cette traduction est loin d'être littérale. On y trouve à la fois des additions et des abréviations. Le même ouvrage a été l'objet, peut-être au début du VI[e] siècle, d'une seconde traduction grecque, œuvre de Capito. Nous ne parlons pas ici des documents officiels, réunis dans des dossiers indispensables aux archives. Les textes latins relatifs aux controverses ariennes, lettres d'empereurs, décisions de conciles, formules de foi, etc., ont été tout de suite traduits en grec : saint Athanase n'ignore rien de ce qu'il avait intérêt ou utilité à connaître. Cfr P. Batiffol, *Le Synodicon de saint Athanase*, dans *Byzant. Zeitschr.*, t. X, 1901, p. 128-143 ; E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans *Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1904, p. 357-401. Eux aussi, ces documents sont à mettre à part. La chancellerie impériale de Constantinople a des fonctionnaires chargés de traduire en grec les textes latins qui y sont expédiés. Il en va de même, toutes proportions gardées, des chancelleries épiscopales, que d'ailleurs nous connaissons mal et dont il serait utile de reprendre l'étude dans la mesure où elle est possible.

(1) Nous avons déjà indiqué que les auteurs lucifériens du *Libellus precum* attribuaient à saint Athanase la traduction grecque des livres de Lucifer de Cagliari. La chose n'est pas impossible, mais nous sommes loin d'être assurés qu'elle soit vraie. Les lettres d'Athanase à Lucifer, conservées en latin, P. G., XXVI, 1181-1186, P. L., XIII, 1037-1042, sont probablement des fraudes lucifériennes. Cfr Saltet, *Fraudes littéraires des schismatiques lucifériens aux IV[e] et V[e] siècles*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, p. 320-326 ; et les traductions grecques dont il s'agit n'ont nulle part été vues.

(2) Socrate, *Hist. eccles.*, VII, 17 ; P. G., LXVII, 772.

La question qui se pose est celle du pourquoi de cette indifférence du monde grec à l'égard des œuvres littéraires des chrétiens de langue latine au IVe siècle. Et plusieurs raisons contribuent à l'expliquer. Nous admirons aujourd'hui l'œuvre d'un saint Hilaire, d'un saint Ambroise, d'un saint Jérôme, et nous avons raison de le faire, car ces hommes font honneur aux lettres chrétiennes. Les Grecs du IVe siècle avaient beaucoup moins de motifs que nous pour se montrer curieux de leurs écrits, puisque, somme toute, ils n'y auraient rien trouvé que ce qu'ils leur avaient déjà prêté. De tout temps, et c'est une grande infériorité pour elle, la littérature latine a été essentiellement une littérature d'adaptation ou de traduction. Les livres des auteurs chrétiens ne font pas, sauf des cas trop peu nombreux, exception à la règle, et ceux du IVe siècle en particulier s'y conforment d'une manière désolante. Les orientaux n'avaient rien à apprendre des traductions ou des adaptations d'Eusèbe, d'Origène, de Basile, de Grégoire de Nazianze ou des autres. Pourquoi auraient-ils lu en latin ce qu'ils avaient plus simple et plus commode de lire en grec ?

De fait, lorsqu'ils trouvaient, écrits en d'autres langues, des ouvrages capables de les intéresser, ils ne dédaignaient pas de les traduire. Saint Antoine, le plus illustre modèle du monachisme égyptien au IVe siècle, avait écrit en copte quelques lettres : ces lettres avaient été traduites en grec dès le temps de saint Jérôme qui avait pu en prendre connaissance (1). Saint Pachôme, le législateur de la vie cénobitique, avait lui aussi rédigé en copte sa règle monastique et les diverses lettres qu'il avait eu l'occasion d'adresser à ses moines ou à des chefs de monastères ; tout cela a été mis en grec, spécialement à l'usage des religieux pachomiens qui n'entendaient pas le copte, et nous savons que saint

(1) JÉRÔME, *De vir. inlustr.*, 88 ; P. L., XXIII, 693. Une lettre de saint Antoine à Théodore et à ses moines, traduite en grec, figure P. G., XL, 1065.

Jérôme eut un jour l'occasion de traduire les écrits de saint Pachôme en latin pour les moines d'origine latine (1).

Il en va de même des œuvres de saint Éphrem. Saint Jérôme, dans le *De viris inlustribus,* nous apprend qu'il a lu, du diacre d'Édesse, un livre grec sur le Saint-Esprit, qu'un inconnu avait traduit du syriaque (2). Et nous possédons, sous le nom de saint Éphrem, bien des morceaux grecs. Tout ce qu'il y a là d'authentique a été également traduit, car saint Éphrem lui-même aurait été incapable d'écrire une autre langue que le syriaque (3) ; et ces traductions nous montrent que l'horizon des Grecs était susceptible à l'occasion de s'élargir au delà des limites où leur langue était couramment employée.

Dans le cas du latin, il y a autre chose encore. Le latin pouvait être la langue des soldats et des juristes : on ne pouvait pas songer dans l'Orient grec, à le regarder comme la langue des lettres. On l'étudiait dans les écoles de droit, à Béryte en particulier (4), et il le fallait bien si l'on voulait remplir des fonctions officielles dans l'administration, mais il ne faisait pas partie des programmes que suivaient les jeunes gens désireux de culture ; nous l'avons maintes fois remarqué : il y a là une raison d'ordre général à laquelle rien ne saurait s'opposer. On ne dit pas sans doute, que le latin est une langue barbare, mais on dit que c'est une langue pauvre, incapable d'exprimer comme il faut les nuances de

(1) Cfr D. A. Boon, *Pachomiana latina* (Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique), Louvain, 1934. La version latine de saint Jérôme a été faite spécialement à la demande de quelques moines de Canope. Elle a été ensuite très répandue en Occident, et nous en possédons deux recensions distinctes ; le mérite de dom Boon a été de remettre en valeur la recension originale de ce texte. Les fragments coptes subsistants ont été publiés par M. Lefort dans le même volume.

(2) Jérôme, *De vir. inlustr.*, 115 ; P. L., XXIII, 707.

(3) Sur l'Éphrem grec, cfr C. Emereau *Saint Éphrem le syrien ; son œuvre littéraire grecque,* Paris, 1919.

(4) P. Collinet, *Histoire de l'école de droit de Béryte.*

la pensée, et les théologiens ne sont pas les derniers à le déclarer. Les divers incidents provoqués par la controverse des hypostases leur apportent une preuve, à leurs yeux décisive, de cette infériorité de la langue latine : longtemps, et jusqu'après le concile d'Éphèse, on se souviendra de ces incidents.

Ajoutons enfin qu'au temps où nous sommes, l'hellénisme tient peut-être d'autant plus à sauvegarder son originalité et sa prépondérance qu'il commence à la sentir menacée par les nationalismes divers. En dépit des apparences, son emprise n'a jamais été totale même dans les pays qu'il a conquis. Le grec a bien pu être la langue de la culture, il n'est pas devenu celle du peuple. Un peu partout, dès que l'on s'éloigne des villes, on retrouve les vieilles langues indigènes aussi vivantes que jamais. Si les Africains ont continué à parler le punique si bien que, dans certaines régions surtout, il était absolument indispensable de le connaître pour exercer son influence, les Égyptiens ont parlé copte, et les gnostiques du IIe siècle finissant et des premières années du IIIe ont compris l'intérêt qu'ils pouvaient avoir à utiliser ce moyen d'action : plusieurs de leurs ouvrages, la *Pistis Sophia*, le livre de Jeû, ont été conservés en copte. Les manichéens, plus tard, ont fait de même : la bibliothèque manichéenne récemment découverte montre assez l'importance qu'avait prise à leurs yeux la conquête des Coptes. Les catholiques ont suivi leurs exemples, s'il est vrai que saint Athanase a personnellement écrit en copte quelques ouvrages, comme il est maintenant permis de le croire. En recrutant volontiers les évêques d'Égypte parmi les moines, c'est-à-dire dans des milieux d'origine plutôt populaire, il a gardé la même politique et cherché à faire pénétrer plus profondément le christianisme orthodoxe dans les masses. Ses meilleurs appuis, saint Antoine, saint Théodore de Tabennesi et les autres moines auprès de qui il trouve un refuge en temps de persécution, sont des Coptes que l'hellénisme a à peine touchés.

Les Syriens de leur côté sont restés fidèles à leur langue nationale. Nous savons déjà que la Palestine du IVe siècle parlait araméen, et des discours comme les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem ne doivent pas nous faire illusion sur l'expansion de l'hellénisme en dehors des grandes villes. Il en est encore ainsi en Syrie, et aux portes même d'Antioche on cesse de parler grec. De longue date il y a une littérature chrétienne de langue syriaque, d'abord hérétique, avec Tatien et Bardesane, puis catholique avec Aphraate. Il est vrai qu'Aphraate, le sage Persan, reste en dehors de l'horizon romain ; ses leçons et son œuvre ne débordent pas le monde où il vit. Mais Éphrem est en relation avec saint Basile de Césarée, tout au moins au dire de la légende, et il est certain que ses œuvres sont immédiatement connues dans le monde hellénique. Dès avant la fin du IVe siècle, le christianisme, qui a compris l'importance du copte en Égypte, se rend aussi compte de celle du syriaque ; il est possible même que la Didascalie ait été traduite en cette langue avant la fin du IIIe siècle ; en tout cas, elle a été très tôt répandue sous sa forme syriaque et il en va de même de plusieurs autres livres.

Comment, dans ces conditions, l'hellénisme chrétien qui avait à se défendre sur ses frontières orientales, aurait-il été tenté de faire des concessions aux Latins ? Il les supportait, parce qu'il le fallait bien. Mais, puisqu'il voyait les Latins se faire emprunteurs et lui demander ses meilleurs ouvrages chaque fois qu'il s'agissait d'exposer les problèmes théologiques, il ne se croyait pas obligé d'apprendre leur langue, inutile aux yeux de ses meilleurs représentants.

G. Bardy.

Économie ecclésiastique et réitération des sacrements.

NOTES DE THÉOLOGIE ORTHODOXE

(Suite) (1).

Après l'examen historique auquel nous venons de nous livrer, il convient de rechercher la position dogmatique de l'Église orthodoxe. Deux principes sont incontestables sous la diversité des décisions disciplinaires : d'une part, les sacrements de l'Église orthodoxe sont seuls valides et capables de produire la grâce ; d'autre part, par Économie on peut rendre valides des sacrements conférés dans d'autres confessions. Mais avant de préciser davantage ce principe de condescendance, nous rappellerons quelques traits de la doctrine orthodoxe en matière sacramentelle. Ces considérations, plus générales, nous conduiront au nœud même de la question et au rappel des récentes discussions, qui se sont produites dans les milieux théologiques grecs.

La doctrine sacramentaire de l'Orthodoxie ne diffère pas dans ses grandes lignes de celle de l'Église latine. Les définitions que donnent les Confessions de Foi ne contiennent rien qui pourrait être désavoué par cette dernière. « Le sacrement, écrit Jérémie Ier, est une cérémonie qui, sous une forme visible, cause et confère à l'âme fidèle la grâce invisible de Dieu, cérémonie, instituée par Notre-Seigneur Jésus-Christ, en vertu de laquelle les fidèles reçoivent la

(1) Cfr *Irénikon*, 14 (1937), nº 3, p. 228-247.

grâce de Dieu » (1). Dosithée de Jérusalem ajoutait : « Les sacrements sont composés d'un élément naturel et d'un élément surnaturel ; ils ne sont pas de simples signes des promesses de Dieu, car ainsi différeraient-ils de la circoncision ou de quelque autre rite plus misérable encore ? Nous croyons qu'ils sont les organes de la grâce agissant nécessairement pour les initiés » (2). Les trois éléments constitutifs des sacrements de la Loi Nouvelle sont revendiqués par ces théologiens comme essentiels à leur existence ; il importe qu'ils soient signes sensibles, qu'ils aient l'institution divine et qu'ils produisent la grâce dans les âmes.

Pourtant, si l'on veut étendre davantage la comparaison des deux doctrines, on est obligé de constater des divergences, lesquelles exerceront sur la matière qui nous concerne une influence spéciale. Communément et en s'appuyant sur les canons sacrés, la théologie orientale distingue parmi les sacrements ceux qui ne peuvent être réitérés d'avec ceux dont la réception peut être renouvelée. S'ils s'accordent avec l'Église occidentale pour reconnaître que le baptême, la confirmation et l'ordre ne peuvent être reçus qu'une fois, ils s'écartent d'elle lorsqu'ils recherchent le motif de cette non réitérabilité. Après saint Augustin, la doctrine est devenue générale chez les théologiens latins d'en placer la raison dans le caractère conféré par le sacrement, caractère spirituel et indélébile imprimé dans l'âme indépendamment de la grâce (3). Beaucoup parmi les théologiens orthodoxes re-

(1) Première réponse aux théologiens d'Augsbourg, interrogation 99, cité par Androutsos, *Συμβολική ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, Athènes, 1930, p. 290.

(2) Mesolôras, *Συμβολική, τὰ συμβολικὰ βιβλία*, appendice au Tome I, Athènes, 1893, p. 114.

(3) C'est l'occasion de rappeler ici le canon IX de la 7e session du concile de Trente, auquel nous devons nous tenir en matière de foi : « Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo, scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, A. S. » Ce point essentiel de la doctrine catholique en cette matière permettra d'établir

jettent la théorie augustinienne (1) et se contentent d'expliquer la prohibition portée par les conciles des premiers siècles visant la réitération des trois sacrements par l'analyse de la nature même de ces sacrements. « Comme quelqu'un ne naît physiquement qu'une fois, ainsi en est-il spirituellement par le baptême et la confirmation qui lui est jointe. Le sacerdoce en tant qu'introduction dans le service sacré n'a pas non plus de raison d'être renouvelé. Il est plus naturel de dire que, comme dans les choses sanctifiées par l'Église, par exemple dans le pain et le vin de la divine Eucharistie, le caractère sacré est détruit par la corruption naturelle,

la ligne de démarcation sur la question qui nous occupe, entre la théologie occidentale (corollaire de la théorie augustinienne) et celle des orientaux, appuyée sur d'autres notions, et notamment sur les écrits de saint Basile.

(1) Androutsos nie qu'on puisse donner à cette théorie la valeur d'un dogme ; il la concède comme une doctrine théologique plus ou moins parfaite, servant à expliquer, non pas tellement la non réitération des sacrements en général, que leur non réitération aux renégats ou à ceux qui viennent du schisme ou de l'hérésie dans la vraie Église. Les textes scripturaires, *Ephes.* I, 13 et *II Cor. I*, 21-22, lui semblent trop vagues et trop généraux pour qu'on puisse les rapporter à cette doctrine et fonder sur eux un dogme ; il raisonne de même à propos des endroits des Pères allégués, Cyr. Hieros., *Pro catech.* 16, 17 (P. G., XXXIII, 365) et Basile, *Hom. sur le Baptême* (P. G., XXXI, 433). En outre la nature intrinsèque de ce caractère et le fait qu'il puisse subsister dans l'homme apostasiant ou perdant totalement la charité lui paraissent incompréhensibles (*Symboliki*, p. 297). Androutsos avait admis précédemment la théorie du caractère indélébile (*Δοκίμιον συμβολικῆς ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, Athènes, 1901, p. 262, 279, 282, cité par Jugie, *op. cit.*, p. 53). Dyovouniotis est d'accord avec la plus récente opinion d'Androutsos et il la reprend au cours de la controverse dont nous parlerons plus bas. Il faut noter la tendance représentée par ces deux théologiens, qui fut illustrée au récent congrès de Théologie orthodoxe d'Athènes dans une leçon du Professeur Dyovouniotis. Elle vise à rejeter certaines doctrines contenues dans les Confessions de Foi orthodoxes, parce qu'elles sont entachées d'influences occidentales. Sur le point précis du caractère sacramentel ces auteurs se séparent de la Confession de Dosithée, qui reconnaissait au baptême et à l'ordre le pouvoir de marquer ceux qui les reçoivent d'un caractère indélébile (Mesolôras, *op. cit.*, p. 116).

ainsi l'homme qui perd la grâce est déchu aussi de la dignité élevée où il avait été placé » (1).

« Nous qui repoussons cette opinion des canonistes latins, écrit Apostolos Christodoulos (2), nous expliquons autrement la non réitérabilité de ces deux sacrements (Baptême et Ordre). Pourquoi renouvellerait-on une chose, qui d'après la nature même de son but est considérée comme suffisante à son efficacité ? Si nous pouvons récupérer par d'autres moyens les droits qui nous ont été conférés par le premier de ces sacrements, aucun moyen n'existe pour recouvrer les droits conférés par le second (3). Cela signifie qu'à propos des droits conférés par le baptême une interdiction d'usage est seulement portée, ceux conférés par le sacerdoce au contraire sont considérés comme complètement détruits et il est impossible de les recouvrer. La cause de cette différence réside dans la nature de ces droits respectifs, dans leur importance pour la personne individuelle à laquelle ils avaient été concédés par l'Église. Les premiers étant nécessaires à chaque homme pour le salut, sont avant tout personnels et individuels ; les seconds sont définis pour des buts hiérarchiques du ministère ecclésiastique et sont publics. L'Église est préposée pour distribuer les premiers à tous ceux qui les désirent ; la réception des seconds dépend au contraire de nombreuses raisons, leur restitution est considérée comme impossible et nuisible à son but. C'est pour ce motif que nous ne voyons pas dans les prohibitions portées par les canons de réitérer l'ordination une affirmation du *characteris spiritualis indelebilis*, en vertu duquel les sacrements conférés par un évêque devraient garder leur valeur interne, même

(1) Androutsos, *Symboliki*, p. 297.

(2) Apostolos Christodoulos, *Δοκίμιον ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου*, Constantinople, 1896, p. 288.

(3) L'exposé de l'auteur suppose admise la thèse de la perte des droits conférés par le sacrement de l'ordre que nous développons ci-après.

s'ils étaient conférés par lui alors qu'il se trouve excommunié ou déposé ».

En intime corrélation avec la doctrine du caractère indélébile et spirituel imprimé dans l'âme est l'explication que le saint Docteur y a ajoutée en distinguant dans le sacrement, le *sacramentum*, la *res* et la *res et sacramentum*, c'est-à-dire le rite et la grâce, considérés séparément l'un de l'autre ou réunis. Ces distinctions aident à expliquer la non réitération du baptême conféré hors de l'Église ainsi que sa validité foncière, de même elles expliquent la valeur accordée par l'Église aux ordinations conférées par des évêques apostats. Les théologiens orthodoxes n'ont rien retenu de cette doctrine, qui a reçu des scolastiques ses derniers raffinements. Ils la rejettent même explicitement (1), parce qu'ils la trou-

(1) Voici la critique d'Androutsos sur la doctrine augustinienne : « Bien qu'elle accorde si ingénieusement la validité des sacrements hors de l'Église avec le dogme de l'Église salvatrice, cette théorie lèse pourtant celui de l'unité de l'Église, car elle ne peut le justifier d'une manière orthodoxe. Puisque la grâce divine est transmise par l'élément visible du sacrement, il s'ensuit qu'elle est communiquée et qu'elle agit salutairement là où le sacrement est conféré canoniquement... Augustin identifie ceux qui communient aux sacrements hors de l'Église à ceux qui les reçoivent indignement dans l'Église, exception faite de l'estimation morale de l'hérésie ou du schisme. Quoiqu'il concilie les choses, il n'arrive pas en tous points à un résultat plausible, d'autant plus qu'il faut considérer, selon cette théorie, que beaucoup sont dans l'hérésie ou le schisme *bona fide*, sans aucune culpabilité, pour que malgré cela la grâce divine exerce au moins son énergie salutaire. Cette doctrine, les théologiens papistes la tiennent encore à présent, soit que quelques-uns prétendent que les hérétiques et les schismatiques *bona fide* peuvent recevoir la grâce et le salut, soit, en général, (qu'ils admettent) que les sacrements administrés par des hérétiques condamnés, des schismatiques ou des apostats sont toujours valides mais pas licites. Mais alors, ainsi que certains théologiens entendent le principe augustinien, si par les sacrements et surtout par le baptême sont communiqués non seulement la rémission des péchés, mais aussi la sanctification et le renouveau de l'homme intérieur, théoriquement et pratiquement le dogme de l'Église unique et vraie est ébranlé. Théoriquement, l'acceptation de la validité des sacrements hors de l'Église étend celle-ci en dehors des limites de l'Église une et visible en la confondant avec l'Église invisible des protestants, ou pour le moins en lui frayant

vent contraire au dogme de l'unité de l'Église et opposée à l'esprit de l'Orthodoxie, qui a toujours regardé avec défiance les sacrements conférés hors de l'Église.

Relevons encore un autre point doctrinal de grande importance en matière de théologie sacramentaire. Pour le théologien orthodoxe « l'évêque, qui apostasie de l'Église véritable et œcuménique des huit premiers siècles et qui corrompt sa foi par des néotérismes, ne peut en aucune façon communiquer à d'autres la dignité épiscopale authentique et le vrai sacerdoce » (1). Cette thèse s'appuie sur un passage bien connu de saint Basile, qui, parlant des apostats, écrit : « Les premiers, en effet, qui ont fait défection, ont reçu des Pères l'ordination et par l'imposition des mains ils ont eu le charisme spirituel, mais ceux-là mêmes ayant été rejetés et étant devenus laïcs n'eurent plus le pouvoir de baptiser, ni d'ordonner, ni de conférer à d'autres la grâce de l'Esprit-Saint dont ils étaient déchus » (2). Les théologiens ont greffé sur cette donnée traditionnelle une théorie qui l'explique. Ils distinguent, en effet, dans la succession apostolique une succession historique et externe, celle-là même dont il sera

un chemin vers de nombreuses Églises, séparées d'Elle par ailleurs et formant pourtant avec Elle quelque chose d'unique par la validité du baptême. Pratiquement, d'autre part, le fidèle qui recevrait en cas de nécessité les sacrements d'une main hérétique, jouirait des fruits salutaires des sacrements, comme l'enseignait déjà Augustin et comme le rejettent les orthodoxes qui comprennent qu'ainsi s'affaiblirait et s'effacerait peu à peu la notion d'hérésie » (*Symboliki*, p. 306-307).

(1) Zikos Rosis, *'Ορθοδοξία καὶ Παλαιοκαθολικισμός*, p. 51, cité par Dyovouniotis, *Λόγος*, p. 19.

(2) *Epist.* 188, Canonica I, P. G., XXXII, 669, voir aussi Canons 1 et 32 de Laodicée.

En 1876 une Commission avait été chargée par le Saint-Synode de Constantinople d'étudier la question des réordinations. Elle lui soumit le 21 juillet un rapport qui contenait cette phrase : « Ceux qui ont été ordonnés par des évêques déposés et par des schismatiques peuvent être reçus à la communion selon la prescription du canon 8 de Nicée I, chacun selon son ordre sacré... » Les patriarches orthodoxes acceptèrent que *par Économie* cette sentence soit appliquée (Mesolôras, *op. cit.*, I, p. 335).

bientôt question, qui relie l'évêque aux Apôtres par les différents chaînons de la succession dans l'épiscopat, et une succession qu'ils appellent dogmatique et interne, qui consiste dans l'identité entre la doctrine professée par l'évêque et celle des Apôtres, proposée par l'Église. L'une et l'autre de ces successions sont requises pour la validité de l'ordination et l'intégrité du pouvoir épiscopal, avec cette différence pourtant que la succession dogmatique peut se perdre, même après la réception du sacrement, et qu'elle entraîne, non seulement la perte du droit de conférer validement les saints ordres, mais aussi la perte du pouvoir requis pour les transmettre (1).

* * *

Mais il ne suffit pas, en une matière dogmatique si importante et dont la répercussion est profonde sur la discipline de l'Église, d'écarter une doctrine, dont, malgré tout, le fondement logique n'échappe pas (2), ainsi que la possibilité

(1) Androutsos précise cette doctrine dans ces termes : « L'Église est appelée apostolique en tant que fondée par le Christ sur le fondement des Apôtres, la pierre angulaire étant le Christ lui-même. De là l'apostolicité se manifeste dans la confession de la même foi que l'Église primitive et dans la similitude avec son gouvernement, d'où, dans ce qui est appelé la succession apostolique, c'est-à-dire dans la série des évêques qui sont les successeurs des Apôtres, s'ils ont été canoniquement établis dans l'Église. Ces deux éléments se compénètrent intérieurement, se présupposant l'un l'autre ; comme l'enseignement des Apôtres est la base de la succession apostolique, ainsi la succession apostolique constitue la marque distinctive et extérieure de la vérité d'une Église et de sa conformité avec l'Église primitive dans sa doctrine et dans son autorité » (*Δογματικὴ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, Athènes, 1907, p. 281).

(2) ANDROUTSOS, *Symboliki*, p. 308 » Malgré ces difficultés nous accepterions sans hésiter la théorie d'Augustin, si le point de vue orthodoxe, au nom duquel nous écrivons, ne nous liait ; si, à la vérité, nous ne devions accorder ce point de vue non à l'opinion isolée et désuète d'un Père de l'Église, mais à tout l'esprit et à la conscience de l'Église orthodoxe, qui a regardé avec défiance depuis les origines les sacrements administrés en dehors d'Elle ».

qu'elle donne de résoudre élégamment ces cas difficiles. Par quoi la remplacer et comment expliquer l'attitude si ondoyante des Églises d'Orient devant le problème posé par les sacrements conférés hors de l'Église ?

C'est ici qu'entre en jeu la doctrine de l'Économie ecclésiastique. Nous la présenterons d'abord d'une manière très générale, nous appuyant sur l'opinion du professeur C. Androutsos, que l'on peut considérer comme une opinion moyenne dans la théologie grecque contemporaine. L'Église orthodoxe tout en respectant le principe général qui dénie toute validité aux sacrements conférés en dehors d'Elle, dans la pratique reconnaît souvent par Économie les sacrements des schismatiques et de nombreux hérétiques qui rentrent dans son sein. Cette doctrine s'accorde avec le dogme de l'unité de l'Église, car celle-ci y apparaît comme la dispensatrice autorisée de la grâce et des sacrements, qui ne peuvent opérer en dehors d'elle. Cette autorité est telle que, selon les circonstances, l'Église pourra modifier essentiellement la nature des dits sacrements et d'invalides qu'ils étaient les rendre valides. « Les Pères orientaux enseignèrent pour la plupart que le baptême des hérétiques est invalide, bien que parfois il eût été conféré canoniquement ; ils pensent que l'Église peut, en exerçant puissamment son autorité, rendre valide ce qui était par nature invalide ; ainsi, selon qu'il semble, l'Église orientale considère les choses jusqu'aujourd'hui » (1). Si cette conception de l'Économie ne se trouve pas définie dans un acte autorisé de l'Église enseignante, il y est pourtant nommément fait appel, à l'occasion de décisions synodiques et officielles ayant trait à l'acceptation ou au refus d'allodoxes dans l'Orthodoxie sans réitération ultérieure des sacrements. Empiriquement on peut parvenir à déterminer les circonstances où l'Économie peut jouer,

(1) PULLER, *The Primitive Saints*, p. 63, cité par ANDROUTSOS, *Symboliki*, p. 305.

mais les conditions de son application ne sont pourtant pas déterminées d'une façon précise. La thèse du pouvoir que possède l'Église de valider les sacrements est généralement acceptée, mais la nature de ce pouvoir, comme la nature de l'Économie elle-même, n'ont pas été mises en lumière. S'agit-il d'une mesure d'ordre canonique, ou est-il fait appel au pouvoir surnaturel laissé par le Christ aux Apôtres ? De même qu'il est généralement reconnu que l'intérêt de l'Église, c'est-à-dire le bien des âmes et leur salut, est raison déterminante en la matière, pourtant nulle part il n'est dit pourquoi il faut préférer la condescendance à la rigueur.

C'est sur la base de cette doctrine que le patriarche Meletios d'Alexandrie précisait la position des Églises orthodoxes en exposant, à la demande de l'évêque de Gloucester, les thèses de l'Économie, au cours des conversations de Lambeth Palace en juillet 1930 (1). Il y a deux principes dans l'Église orthodoxe, disait-il, la Règle stricte et l'Économie : *ὁ ἀκριβὴς κανὼν καὶ ἡ οἰκονομία*. Le premier est une application rigoureuse du droit canonique ; le second est une déviation de la Règle stricte dans certaines circonstances, mais déviation toujours soumise à l'esprit général de l'Église. En fait, ajoutait-il, l'exception à la lettre de la loi a toujours lieu afin que l'esprit en soit mieux conservé. L'instance que fit l'évêque de Gloucester en demandant si l'Église admet la thèse du professeur Dyovouniotis, selon laquelle elle pourrait reconnaître par Économie les sacrements des schismatiques et des hérétiques en général, même là où ils ne seraient pas conférés canoniquement et où la succession apostolique aurait été interrompue, cette instance va nous forcer à préciser davantage l'usage et partant la nature de la question discutée. Le patriarche Meletios y répondit « que bien qu'il soit vrai que l'Église a le pouvoir de rejeter le sacerdoce des

(1) *Ἐπαφὴ Ἀγγλικανῶν καὶ Ὀρθοδόξων ἐν Λονδίνῳ*, Alexandrie, 1931, p. 25.

hérétiques et des schismatiques, elle n'a pas celui de reconnaître les ordinations dans des Églises où aurait été interrompue la succession apostolique. Dans toute l'histoire de l'Église, poursuivit-il, il n'y a pas d'exemple de semblable Économie ; là où fut reconnu le sacerdoce d'hérétiques qui prétendaient avoir été ordonnés, avec la succession apostolique, cela fut fait après une enquête minutieuse, qui en certaines circonstances eut comme résultat l'exigence d'une réordination ». Cette position fut encore précisée davantage dans une réponse à une troisième question du prélat anglican, qui demandait si dans les circonstances nouvelles en se basant sur la charité et le désir d'union, l'Économie ne pouvait être appliquée d'une façon nouvelle. Le patriarche assura alors qu'en de nombreuses circonstances il avait été fait un usage très large de l'Économie, mais que jamais on ne pourrait y faire appel là où elle se heurterait aux principes fondamentaux de la foi.

Condescendance dont use l'Église à l'égard de ceux qui veulent entrer dans son bercail, l'Économie n'est pourtant pas un blanc seing qu'Elle a à sa disposition et dont Elle pourrait user comme bon Lui semblerait au gré des circonstances. Son usage est limité par les règles fondamentales de la foi, qu'Elle ne peut heurter, et surlesquelles Elle ne peut risquer d'attirer le mépris par un excès de libéralisme, ni l'indifférence par un excès de rigueur. Ces règles fondamentales ne seront pourtant pas d'une même extension s'il s'agit de reconnaître et d'absoudre l'erreur de fils rebelles et repentants, ou la bonne volonté d'âmes restées hors du bercail du Christ et désireuses de s'agréger à son troupeau. C'est dire que la mesure de l'Économie sera infiniment plus large lorsqu'il faudra recevoir de nouvelles ouailles dans l'Église, partant lorsqu'il faudra se montrer condescendant sur la valeur du baptême qu'elles auraient pu recevoir, que lorsqu'il faudra reconnaître la valeur d'un sacerdoce conféré illégalement hors de la Société, légitime héritière

des pouvoirs laissés par le Christ. Condescendante, Elle le sera alors, au point que l'Économie pourra tenir lieu d'un baptême absolument inexistant, ainsi qu'il en fut lorsque l'Église, à la suite du Sauveur, reconnut et honora la sainteté du larron se repentant sur la croix, ou celle des enfants de Bethléem immolés par la rage haineuse d'Hérode et, après la période évangélique, celle des nombreux martyrs qui confessèrent de leur sang leur attachement au Christ, sans pourtant avoir été initiés à ses mystères par le rite de l'eau lustrale. L'explication de cette libéralité plus grande à l'égard du baptême se comprendra si l'on songe à son enjeu, qui est le salut des âmes, et si l'on compare l'administration des deux sacrements et les circonstances où elle a lieu. « Dans l'administration de l'Ordre, tout laisser aller a presque toujours une répercussion ; même lorsque existe la bonne volonté, la célébration canonique est à peu près en tout obligatoire ; tandis que dans le baptême toutes les difficultés et tous les imprévus venant du temps, du lieu, du milieu et plus particulièrement de l'absence de prêtre peuvent se présenter. C'est pourquoi l'Église apparaît souvent, pour le baptême, condescendante jusqu'à l'excès et elle applique une large Économie lorsqu'existe seulement une excuse suffisante et lorsqu'il est démontré qu'il n'y eut aucune arrière-pensée chez ceux qui la demandent » (1). En d'autres termes, on pourrait observer qu'en face du sacrement de l'Ordre, qui suppose chez ceux qui prétendent l'avoir reçu (même dans des confessions hétérodoxes) le développement de la vie chrétienne, l'Église se trouve obligée de requérir, pour appliquer légitimement l'Économie, un ensemble de conditions se rapportant tant à la doctrine du requérant qu'à la façon dont la prétendue ordination lui a été conférée. Au con-

(1) MÉTROPOLITE CHRISTOPHORE DE LEONTOPOLIS, *Ἡ ἐν ταῖς χειροτονίαις ἀποστολικὴ Διαδοχή*, Alexandrie, 1935, p. 4.

traire, admettant dans son sein par la reconnaissance de son baptême un fidèle venant d'une autre confession, l'Église, une fois établie la droiture d'intention du candidat, est plus libre de se montrer libérale à son endroit, étant donné qu'elle se trouve en présence d'une vie spirituelle qui va commencer. Cette dernière considération peut également s'appuyer sur la cause générale déterminant l'emploi de la méthode d'Économie, c'est-à-dire le bien de l'Église, la réalisation de son but, qui est la sanctification des âmes, lequel est atteint bien davantage par la validation du sacrement de baptême. Mais, si nous avons surtout insisté sur l'abandon de la méthode de rigueur par l'Église vis-à-vis de ceux qui Lui viennent du dehors, il ne faut pas perdre de vue que ce même principe est appliqué à l'intérieur même de la communauté orthodoxe, dans les cas qui peuvent se présenter où l'administration des sacrements présenterait quelque doute ; là aussi, plutôt que d'user d'une réitération conditionnelle de sacrements, on ferait appel au pouvoir d'Économie. Dans les cas enfin d'apostasie, par laquelle prêtres et évêques sont déchus de leur dignité, s'il y a retour à des sentiments meilleurs et si l'Église le juge à propos, c'est par Économie encore qu'on rétablirait les fils prodigues dans leurs précédentes dignités.

Cette distinction initiale dans la mesure de l'Économie et ce que nous avons dit de son usage peut déjà nous permettre certaines déductions d'ordre général, où la doctrine apparaîtra dégagée des faits (1). Tout d'abord, il est permis

(1) Des manifestations de l'Économie, les théologiens orthodoxes en trouvent déjà dans l'Écriture et dans la façon dont l'apôtre Paul se comportait durant son apostolat. « Il s'adonna de telle sorte au salut des Juifs et des Gentils qu'usant de l'Économie il condescendit souvent aux faiblesses des uns et des autres, dans la mesure où, on le comprend, cette condescendance ne mettait pas en péril la vérité de l'Évangile, afin que certaines prétentions non dangereuses ne soient pas un obstacle au retour et au salut des Juifs et des Gentils ». Un exemple de cette pratique de l'Économie apparaît dans les Actes, XXI, 20-26, alors que Paul condescend à se soumettre à certaines purifications légales pour ne pas heurter

d'affirmer que l'application de l'Économie est aussi fréquente que celle de la Règle stricte ; qu'il y est fait appel chaque fois que les exigences de la lettre de la loi pourraient mettre en péril le but essentiel de l'Église, c'est-à-dire le salut des âmes, but qui a toujours été de s'accorder à l'esprit de l'Évangile et à sa fin salutaire ; c'est pourquoi, tantôt l'Église a usé de la rigueur, tantôt elle lui a préféré la condescendance. La base et le point de départ du pouvoir d'Économie c'est le commandement du Christ et l'autorité qu'il a donnée à ses Apôtres, lorsque leur apparaissant après sa Résurrection il leur a dit : « Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez ». Dans son essence, en effet, l'Économie est le pardon par l'Église des fautes commises par ses enfants, ou par les dissidents qui veulent rentrer dans son giron, contre les dogmes et la morale du christianisme, pardon accordé afin de faciliter ce retour dans la voie droite. Vis-à-vis des païens eux-mêmes cette condescendance pourra s'exercer aussi et elle pourra être aussi large que le permettra le respect des dogmes et des principes fondamentaux de la morale (1).

Dans l'œuvre de miséricorde qu'il Lui est permis d'exercer, même en s'écartant des règles normales qu'Elle s'est posées à Elle-même pour l'administration de son troupeau spirituel, l'Église rencontre pourtant des limites. Ces limites sont d'abord les principes fondamentaux du dogme et de la morale chrétienne ; par exemple, sous aucun prétexte on ne pourrait reconnaître comme membre de l'Église et partant accorder les droits qui découlent de cette filiation à un hérétique, qui resterait attaché à ses erreurs ;

les judaïsants déjà alarmés par les échos de sa prédication (MÉTROPOLITE CHRISTOPHORE DE LEONTOPOLIS, *Ἡ ἐν ταῖς χειροτονίαις ἀποστολικὴ Διαδοχή*, Athènes, 1934, p. 24.)

(1) *Ibid.*, p. 24-25.

autre exemple, le principe de l'unicité du mariage s'opposerait à ce qu'on considérât comme légitimes les secondes noces d'un chrétien, à moins qu'après une information canonique les premières n'aient été rompues. En matière sacramentaire et spécialement relativement à l'Ordre, quelles seront les bornes que l'Église ne pourra enfreindre ? Il importe, pour répondre à cette interrogation de considérer les éléments essentiellement nécessaires à l'existence du sacrement, ce sont ceux que l'Église postule lorsqu'il s'agit des clercs venant d'une confession hétérodoxe. L'enseignement de cette confession ne porte-t-il pas atteinte aux dogmes fondamentaux de l'Orthodoxie ? L'ordre y est-il considéré comme une institution divine, prenant la source de son autorité dans le droit divin ? La succession apostolique a-t-elle été conservée dans les ordinations ? Les éléments requis représentent la double succession envisagée par l'Église orientale ; si on la considère dogmatiquement, la non conformité de la doctrine sur les dogmes fondamentaux présenterait un obstacle absolu au jeu de l'Économie ; considérée historiquement, la nécessité de remonter aux Apôtres pour la transmission des pouvoirs n'est pas moins impérieuse, puisque cette relation constitue de droit divin (Tit. I, 5-9 ; II, 1-4) la condition de la transmission valide des pouvoirs épiscopaux.

On le voit, l'Économie n'est pas un pouvoir illimité, sorte de passe-partout, dont l'Église pourrait faire usage dans les circonstances difficiles, où elle risquerait de compromettre son intérêt en appliquant trop littéralement les canons sacrés. Gardienne de la Révélation et des dogmes qui l'expriment, Elle ne peut aller à l'encontre du dépôt sacré qui Lui a été confié. Si Elle peut pour le cas du baptême se montrer d'une tolérance extrême, c'est qu'Elle en a reçu l'exemple du Christ lui-même et Elle pourra dans ce cas attribuer à l'intention une valeur égale à celle du rite de l'eau et de l'Esprit-Saint. Lorsque, au contraire,

Elle aura à trancher le cas des ordinations, Elle ne sera pas autorisée à se contenter seulement de la bonne volonté ; Elle aura devant Elle une tradition, fondée sur la pratique des Apôtres, sur l'enseignement des conciles, sur la nature même du sacrement. Si aucun des éléments qui le constituent, tant du point de vue doctrinal que du point de vue canonique, n'apparaît chez le requérant, le pouvoir de l'Église n'ira pas jusqu'à créer avec rien un sacrement valide ; il en sera de même si l'un des éléments fait défaut. Dans l'un et l'autre cas, les conditions préalables et subjectives exigées pour que l'Église fasse montre de condescendance feraient défaut. Le rôle de l'Économie en regard du sacrement de l'Ordre chez les hétérodoxes doit se borner non pas à reconnaître valide un sacrement inexistant, mais, étant réunies les conditions énoncées ci-dessus, de donner une valeur à ce qui jusqu'alors n'avait été qu'un rite dépourvu de signification, c'est-à-dire vide de grâce.

* * *

C'est sur ce point précis que le professeur Constantin Dyovouniotis soutient une thèse qui n'est pas en harmonie avec l'ensemble de la doctrine orthodoxe. Dans l'ouvrage qu'il a consacré aux sacrements, après avoir rappelé la position traditionnelle de l'Église orthodoxe relativement aux sacrements conférés en dehors d'Elle, il écrivait : « Dans l'application de l'Économie, l'Église a en vue non seulement la foi des schismatiques et des hérétiques qui se convertissent et surtout leur foi au sujet des sacrements d'ordre et de baptême, comme la canonicité de leur célébration, mais aussi la continuité du pouvoir épiscopal depuis l'âge apostolique. On comprend par là que l'Église considère le plus souvent comme invalides le sacerdoce et les sacrements en général de ces schismatiques et hérétiques chez lesquels fait défaut ou a été interrompue la succession

depuis l'âge apostolique. Par contre, Elle accepte le sacerdoce des schismatiques ou des hérétiques, chez qui la succession apostolique n'a pas été interrompue et où, ni la foi, relativement aux sacrements surtout, ni la canonicité de la célébration de ceux-ci n'a été altérée » (1).

Présentant cette thèse, le professeur de théologie dogmatique de l'Université d'Athènes ne faisait, à une petite restriction près, que reprendre l'enseignement traditionnel tel que nous l'avons retracé. Mais il ajoutait : « On peut comprendre pourtant que l'Église, en tant que dispensatrice de la grâce divine, puisse reconnaître le sacerdoce et les sacrements en général des schismatiques et des hérétiques, chez qui ils ne sont pas célébrés canoniquement, ou là où aurait été interrompue la succession apostolique. (Et on peut comprendre) qu'Elle puisse aussi pour des raisons qu'Elle juge plausibles et impérieuses, rejeter le sacerdoce et les sacrements en général de schismatiques et d'hérétiques, qui les confèrent canoniquement ou près desquels la succession apostolique n'a pas été interrompue » (2).

C'est cette dernière considération qui avait été reprise par l'évêque de Gloucester et que le patriarche Meletios rejetait comme ne représentant pas la doctrine de l'Église orientale (3).

Depuis que son témoignage a été invoqué d'une manière assez fâcheuse, depuis qu'il a été exploité par les anglicans dans un sens défavorable pour la tradition orthodoxe orientale, M. Dyovouniotis s'est efforcé de préciser sa manière de voir. Il le fit d'abord dans le discours de rentrée qu'il prononça en qualité de Recteur de l'Université d'Athènes en novembre 1931 ; il avait choisi comme thème : l'Union de l'Église anglicane et de l'Église orthodoxe et

(1) *Τὰ Μυστήρια*, Athènes, 1913, p. 164.
(2) *Ibid.*, p. 163.
(3) Voir ci-dessus l'exposé du patriarche d'Alexandrie.

la validité des ordinations anglicanes (1). Pour répondre à une mise en demeure de s'expliquer plus clairement que lui adressa le métropolite Germanos de Thyatire (2), il publia un article sur l'Économie ecclésiastique du point de vue orthodoxe (3) ; enfin, après une instance du métropolite de Leontopolis (4), il revint sur la même question en 1934 (5).

Essayons de rendre compte de sa pensée en nous servant des explications qu'il a fournies. Mais, nous devons l'avouer, les éléments nouveaux de clarification sont rares. L'idée fondamentale de son système, déjà contenue dans son traité des sacrements, est que l'Église est dispensatrice des grâces et maîtresse exclusive des sacrements, qu'Elle a donc le pouvoir de changer leur valeur, rendant ceux qui sont invalides valides et ceux qui sont valides invalides, *τὰ ἄκυρα Μυστήρια ὡς ἔγκυρα καὶ τὰ ἔγκυρα ὡς ἄκυρα* (6). C'est, aux yeux de l'auteur, l'unique explication possible « de la variabilité observée dans l'histoire de l'Église vis-à-vis de la reconnaissance ou du rejet du sacerdoce et des sacrements en général des schismatiques ou des hérétiques, dont le sacerdoce et les sacrements en général, bien que canoniquement conférés, sont considérés parfois comme

(1) *Λόγος περὶ τῆς Ἑνώσεως τῆς Ἀγγλικανικῆς Ἐκκλησίας μετὰ τῆς Ὀρθοδόξου καὶ τοῦ Κύρους τῶν Ἀγγλικανικῶν Χειροτονιῶν*, Athènes, 1932.

(2) *Pantainos*, XXIV, 1932, p. 765-770, *Τὸ Κῦρος τῶν προτεσταντικῶν Χειροτονιῶν καὶ οἱ Ὀρθόδοξοι.*

(3) *Ekklesia*, XI, 1933, p. 34-36, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Οἰκονομία ἐξ ἀπόψεως ὀρθοδόξου.*

(4) *Ekklesia*, XII, 1934, p. 243-246, 260-263, 279-280, *Ἡ ἐν ταῖς Χειροτονίαις ἀποστολικὴ Διαδοχή.* Sous le même titre Mgr Christophore publia une réponse à l'article de M. Dyovouniotis, publié dans l'*Anaplasis*, dans l'*Ekklesiastikos Pharos* d'Alexandrie en 1935. Ces articles ont fait l'objet d'un tirage spécial, dont nous suivons la pagination. L'Auteur a bien voulu nous les adresser ; nous tenons à l'en remercier respectueusement.

(5) *Anaplasis*, XLVII, 1934, p. 260-262, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ Οἰκονομία ἐξ ἀπόψεως ὀρθοδόξου.*

(6) *Τὰ Μυστήρια*, p. 163 ; *Λόγος*, p. 21.

invalides et au contraire valides, bien que non canoniquement conférés » (1).

« Que l'Église ait parfois pris en considération dans l'application de l'Économie la foi des schismatiques ou des hérétiques qui viennent à Elle, ou la canonicité des sacrements en général et du baptême et du sacerdoce en particulier, c'est incontestable, mais cela ne constitue pas la condition de l'application de l'Économie, ainsi que le pensent la plupart de nos théologiens, parce que sa condition d'application est le salut des âmes » (2). Sa position semble à l'auteur la seule qui puisse expliquer l'attitude de l'Orthodoxie, spécialement devant le baptême des latins. « Notre Église, écrit-il, reçoit les latins parfois par le baptême, parfois sans lui. D'où l'on peut poser la question : Notre Église admet-elle le baptême des latins comme valide ou comme invalide ? Si Elle l'admet comme valide, comment baptise-t-Elle les latins qui viennent à Elle, puisque la rebaptisation est formellement interdite ; si Elle le regarde comme invalide, pourquoi ne rebaptise-t-Elle pas toujours ? Comment notre Église accepte-t-Elle le baptême des latins parfois comme invalide et parfois comme valide, puisque ceux-ci ont conservé d'une manière stable leurs doctrines erronées ? Une réponse résolvant ces difficultés peut seulement être donnée s'il est admis que l'Église, en tant que dispensatrice de la grâce divine, peut reconnaître les sacrements invalides comme valides et les valides comme invalides, *τὰ ἄκυρα ὡς ἔγκυρα καὶ τὰ ἔγκυρα ὡς ἄκυρα* » (3). Cette phrase, obscure à la vérité, représente pour M. Dyovouniotis le palladium de l'Orthodoxie. Il s'en prend au patriarche Meletios, qui a ouvertement répudié sa thèse, et il lui reproche d'admettre chez des hérétiques la possibilité d'une succession apostolique, alors que, selon lui, l'Église ortho-

(1) *Τὰ Μυστήρια*, p. 165 ; *Λόγος*. p. 20.
(2) *Λόγος*, p. 20.
(3) *Λόγος*, p. 22.

doxe ne la peut reconnaître dans d'autres confessions. Et il attribue au patriarche une opinion qui autoriserait l'Église à accepter seulement comme invalides des sacrements qui seraient ailleurs valides, *τὰ ἔγκυρα ὡς ἄκυρα* (1). A l'opinion exposée par l'archimandrite D. Georgiadès et qui nous semble, tout comme celle du patriarche d'Alexandrie d'ailleurs, l'opinion traditionnelle, l'auteur reproche de n'accorder à l'Église que le pouvoir de reconnaître comme valides des sacrements ailleurs invalides, *τὰ ἄκυρα ὡς ἔγκυρα* (2). Pour lui la synthèse de ces deux formules, qui est réalisée par la sienne, peut seule exprimer le véritable enseignement de l'Église orthodoxe.

Que M. Dyovouniotis se sente un peu isolé dans la défense de sa thèse, cela ne peut échapper à celui qui observe du dehors la récente controverse. Naturellement et, du point de vue orthodoxe, avec raison, il écarte la sentence des théologiens qui ont suivi la thèse augustinienne, celle de Stéphane Karathéodori et celle de K. Oikonomos, qui s'exprimait ainsi : « L'Église, en face du baptême de ceux qui lui viennent de l'hérésie, use de l'Économie, non pas (comme Scot le prétendait sottement) en faisant un baptême du baptême inexistant des hétérodoxes, mais en consacrant la célébration de celui-ci, la complétant par la grâce divine et la miséricorde qui y étaient déficientes » (3). Mais les alliés qu'il cherche sont précisément ceux qui tiennent la position traditionnelle. Ni chez An-

(1) *Λόγος*, p. 22 en note. Telle ne pouvait être la pensée de Mgr Meletios. Supposer que le patriarche d'Alexandrie puisse admettre l'existence de sacrements valides chez des hétérodoxes, c'est lui attribuer une opinion que son attitude lors des conversations de Lambeth contredit. Si le Patriarche parle de succession apostolique, il l'entend dans le sens des présupposés nécessaires à l'application de l'Économie dont nous avons parlé.

(2) *Λόγος*, p. 22. Nous avons exposé déjà l'opinion de D. Georgiadès, cfr *Irénikon*, 14, (1937), p. 231-233.

(3) Cité par K. Dyovouniotis, *Λόγος*, p. 23.

droutsos (1), ni chez Georgiadès (2) on ne peut trouver l'abstraction que veut K. Dyovouniotis des conditions indispensables à l'application de l'Économie, qui résident dans l'obligation d'exiger chez les requérants, pour le sacerdoce du moins, un ensemble minimum de notes doctrinales, où figure la succession apostolique, comme l'intention droite sera exigée s'il s'agit de reconnaître par condescendance le baptême.

Notons-le ici, comme notre auteur le fait d'ailleurs lui-même : appliquer l'Économie à un sacrement conféré par des hétérodoxes, ce n'est pas lui reconnaître une valeur absolue, c'est seulement, dans le cas où quelque fidèle de cette confession se présenterait à l'Orthodoxie, admettre la possibilité de le recevoir sans réitération du sacrement et estimer que cet hétérodoxe présente suffisamment de garanties pour que l'Église se montre condescendante à son égard (3). C'est pourquoi la formule de l'auteur est

(1) Androutsos déplore seulement que les conditions d'application de l'Économie ne soient pas clairement précisées. Il nous paraît difficile de pouvoir interpréter ses thèses dans le sens souhaité par M. Dyovouniotis. L'analyse minutieuse qu'il fait des éléments indispensables au sacrement de l'ordre ne laisse guère de place à l'abstraction qu'on pourrait en faire selon la sentence en question.

(2) Pour D. Georgiadès, le pouvoir d'Économie ne peut se concevoir que comme s'exerçant pour transformer des sacrements invalides en sacrements valides, *Τὰ ἄκυρα εἰς ἔγκυρα*. Il écrit d'ailleurs : « Il est donc erroné de soutenir que le baptême de certains hérétiques par nature valide soit parfois transformé par l'Église en invalide. L'antithèse seule est vraie. Selon nous, d'ailleurs, aucune autre Église n'a de baptême valide et salutaire » *(loc. cit.*, p. 170).

(3) *Λόγος*, p. 24 ; ANDROUTSOS, *Symboliki*, p. 308. C'est dans ce sens, assez restreint à vrai dire, que l'on a pu parler d'une reconnaissance des ordinations anglicanes par le patriarche Meletios, en 1923, au temps où il occupait le Siège œcuménique. Si l'on en juge par la teneur des documents, on constatera, que, tous apaisements étant reçus, par rapport à l'intégrité de la doctrine et de la succession apostolique dans l'Église d'Angleterre, toutes les réserves, qui avaient été faites, peuvent être levées relativemet à l'application de l'Économie aux clercs de cette confession, qui entreraient dans la communauté orthodoxe. C'est la même interprétation qu'il faut

amphibologique et de nature à engendrer des confusions, puisque la thèse universellement acceptée a posé qu'il n'y avait pas de sacrements valides hors de l'Église. Le **ἔγκυρον**, pour être compréhensible, doit représenter ici non pas un sacrement valide, mais le présupposé nécessaire que doit contenir tout rite des hétérodoxes, pour qu'il puisse être validé par l'Économie.

Un autre élément de l'apologie présentée par le théologien d'Athènes, c'est l'imprécision de la doctrine orthodoxe en matière dogmatique, exception faite des questions trinitaires et christologiques. Il conviendrait que l'Église définisse sa position en matière sacramentaire et préalablement qu'elle accepte ou rejette la thèse augustinienne. Son rejet semble beaucoup plus opportun, vu qu'elle s'appuie surtout sur l'énergie « magique » des sacrements. Après avoir élucidé ce point, l'Église aurait à déterminer ce qu'elle entend par succession apostolique et si Elle s'en réserve l'exclusivité ; alors seulement on pourrait trancher la question de la reconnaissance des sacrements par l'Économie (1).

Pourtant, malgré la forme paradoxale qu'il donne à l'exposé de ses idées, M. Dyovouniotis est peut-être moins éloigné qu'il ne veut le paraître de la position décrite ci-dessus comme généralement admise par les théologiens. N'admet-il pas les principes bases : sacrements seuls valides dans l'Église ; celle-ci dispensatrice de la grâce, d'où possibilité de la condescendance ? De même, il accorde la nécessité de la succession apostolique dans le sacrement de l'ordre, ainsi que les présupposés requis pour qu'il puisse être validé. Restent la phrase tirée de son traité de 1913 sur les Sacrements et la formule *τὰ ἄκυρα ὡς ἔγκυρα, τὰ*

donner à la reconnaissance des dites ordinations par l'Église d'Alexandrie en novembre 1930 (*Ἐπαφή*, p. 51-54).

(1) *Ekklesia, loc. cit.*, 1933, p. 36.

ἔγκυρα ὡς ἄκυρα. Il n'a retiré ni l'une ni l'autre formellement, mais n'a-t-il pas fait, par ailleurs, des concessions qui équivalaient à une répudiation ? Il est certes regrettable qu'on ait pu exploiter cette sentence et que l'évêque de Gloucester en ait tiré argument pour prôner la réception de pasteurs protestants dans l'anglicanisme sans réordination. On comprend la protestation des milieux anglo-catholiques (1) et, après elle, celle des deux métropolites orthodoxes. Si, pourtant, la phrase amphibologique du professeur Dyovouniotis hâtait la définition autoritaire des conditions de l'acceptation par Économie des sacrements des hétérodoxes, elle n'aurait pas été tout à fait inutile.

* * *

Le but qu'on s'était proposé dans ces « Notes » est presque atteint. On s'est efforcé, en effet, de retracer l'historique de la discipline de l'Église orientale relativement à la reconnaissance des sacrements hors de l'Église. On a vu que des principes extrêmement rigoureux étaient corrigés dans la pratique par l'application du pouvoir d'Économie. Ce pouvoir on a essayé d'en situer l'exercice en rappelant les lignes fondamentales de la théologie sacramentaire orthodoxe. Après l'avoir défini d'une façon aussi exacte que possible, sa mesure d'application fut déterminée et les conditions qui en régissent le jeu furent dégagées. Cet exposé a permis de saisir la position prise par le professeur K. Dyovouniotis et de comprendre par où et combien elle divergeait de la doctrine communément admise.

Une question resterait encore à préciser. De quelle espèce de pouvoir ecclésiastique relève l'Économie ? Son appli-

(1) Le théologien anglican William Daps a retracé dans la revue *Church Monthly* la doctrine commune de l'Orthodoxie sur l'Économie. Son exposé a été loué et repris en partie par Mgr de Thyatire dans l'article déjà cité.

cation est-elle une mesure simplement canonique, ou engage-t-elle l'Église à prendre en l'appliquant une décision de nature dogmatique, où serait impliquée son autorité de dispensatrice de la grâce et de gardienne de l'enseignement révélé ? Si on ne craignait de déformer par une comparaison un problème de nature si délicate, on serait tenté de demander, si, en appliquant l'Économie, l'Église use du même pouvoir dont elle se sert pour dispenser sur des empêchements de mariage, ou de celui qu'elle emploie lorsqu'elle inscrit quelque personnage pieux dans le catalogue de ses saints ? Ce problème, disons-le, nous semble assez spécieux. Il a pourtant été soulevé par certains auteurs, c'est pourquoi nous ne voulons pas omettre d'en parler. Georgiadès, qui a si bien posé la question des sacrements hors de l'Église et qui a mis en lumière le rôle capital de l'Économie, arrive à une conclusion assez inattendue. Il écrit en effet : « Ainsi nous seuls avons pu concilier l'*ἀκρίβεια* et l'*οἰκονομία*, la théorie et la pratique de notre Église, en donnant à cette question une base canonique au lieu de dogmatique. Nous ignorons dans quelle proportion notre avis trouvera un écho favorable, mais, avant nous, certains, bien que n'en étant pas très curieux, présentèrent cette solution, par exemple Duchesne, qui dit que l'Église d'Orient considère la question du baptême comme une question de rite et de discipline *(Églises Séparées*, p. 146) et Oikonomos, lui-même si rigide, n'ose pas caractériser la différence avec les latins au sujet du baptême comme une hérésie » (1). La conclusion est étrange, si l'on songe aux prémisses posées, dont nous avons cité de longs extraits au début de cette étude.

La conception d'une Economie n'ayant qu'une valeur canonique se heurte implacablement à la nature dogmatique du sacrement (2). C'est pourquoi nous trouvions la

(1) *Nea Sion, loc. cit.*, p. 170-171.
(2) ANDROUTSOS, *Symboliki*, p. 305.

question spécieuse. En matière sacramentaire, le dogme, qui fait loi et qui définit les éléments indispensables à la validité du sacrement, est intimement mêlé aux prescriptions de droit canonique, qui n'ont d'autre but que de sauvegarder l'inviolabilité du dépôt dogmatique. Vraie de tous les sacrements, cette remarque permet d'affirmer d'une façon générale que les dispositions canoniques sont vides, si l'on fait abstraction du substrat dogmatique. Lors donc qu'on reconnaît à l'Église, moyennant certaines conditions, le pouvoir de suppléer à la vacuité des sacrements des hétérodoxes, comment peut-on prétendre se cantonner seulement sur le terrain canonique ? La nature du sacrement est essentiellement dogmatique, le pouvoir qu'a l'Église d'y suppléer, sans renouveler les rites producteurs de la grâce, ne peut être que de même nature.

Tout n'apparaît peut-être pas avec une parfaite clarté dans cet exposé sur l'Économie ecclésiastique et la Réitération des Sacrements. La matière elle-même, avons-nous fait observer, est abstruse et s'efforcer d'en éclairer les derniers recoins risquerait de fausser les données dont il s'agit. Peut-être les Églises orthodoxes préciseront-elles bientôt leur enseignement sur ce point.

HIÉROMOINE PIERRE.

Nil Sorskij et Joseph de Volokolamsk [1]

Nil Sorskij est sans doute le seul parmi les saints de l'ancienne Russie qui ait été en même temps un grand écrivain. Nous possédons ses « missives » adressées à ses amis et sa « Règle de la vie du skit » qui est une mosaïque artistiquement composée de citations d'œuvres mystiques des Pères grecs. En revanche il n'existe pas de lui de biographie ancienne.

Joseph de Volokolamsk au contraire a trouvé de nom-

(1) Le Prof. Fedotov *(Les saints de la Russie,* (en russe), 1931) distingue parmi les disciples de Serge de Radonež (cfr *Irénikon*, 13, 1936), p. 297 et suiv.), les traces de deux écoles spirituelles. Le courant monastique de la Russie du centre dont le foyer culturel et religieux était Moscou, et le courant monastique du Nord constitué par le monastère et des ermitages *(pustyn)* perdus dans l'extrême septentrion de la Russie, au-delà de la Volga. Au sein du premier prévalut la tendance sociale, active de saint Serge. Ce fut un monachisme citadin, cénobitique, ayant des intérêts sociaux, culturels et politiques. Il eut une influence culturelle très grande mais fut pauvre en vies saintes. Le deuxième courant, celui du Nord, peut être considéré comme le vrai hérétier de l'esprit mystique de Serge. Les monastères du Nord succombèrent eux aussi parfois à la tentation de s'enrichir et de devenir de vastes entreprises agricoles et commerciales. Jamais cependant la flamme mystique ne s'y éteignit complètement, au moins dans les ermitages qui constituaient les annexes des grands couvents de vie commune. C'est cette « thébaïde nordique » qui donna à la Russie aux XVe et XVIe siècles ses plus grands saints.

L'heure vint où les deux écoles spirituelles issues de Serge de Radonež devenues entièrement étrangères l'une à l'autre, durent s'affronter et entrer en lutte ouverte. C'est l'histoire du tragique conflit qui mit aux prises Nil Sorskij et Joseph de Volokolamsk.

breux biographes. Trois de ses « vies » manuscrites ont fait l'objet d'éditions scientifiques de la part de la *Société des amis de la science ecclésiastique*. Il a également laissé une règle en quatorze chapitres qui est entrée dans le grand ménologe du métropolite Macaire.

La question concrète à propos de laquelle les deux esprits se heurtèrent fut celle de la propriété, en particulier de la propriété territoriale des monastères. Nous avons parlé déjà de l'enrichissement progressif des communautés monastiques et de la décadence spirituelle qui en résulta souvent. Chez les ermites du Nord la tradition de la « *nestjažatelnost* », du « renoncement à toute acquisition de bien » s'était mieux conservée que dans les monastères moscovites. C'est au nom de cette tradition qu'un ermite du Nord, Nil Sorskij, éleva la voix au sobor de Moscou de 1503, pour proclamer que « les monastères ne doivent point posséder de villages et que les moines doivent vivre dans la solitude en se nourrissant du travail de leurs mains ». Beaucoup de moines du Nord et en particulier les ermites de Bělozersk étaient partisans de ce principe. Les « partisans de la propriété » durent appeler à leurs secours l'énergique et autoritaire Joseph de Volokolamsk pour défendre leur thèse. Celle-ci finit par triompher malgré les hésitations du prince Jean III, favorable aux « trans-volgiens ».

Nil retourna dans sa solitude et y mourut en 1508.

Ses disciples furent persécutés par les « Joséphiens » mais purent encore longtemps se maintenir dans les ermitages du Nord. C'est la question de l'hérésie qui permit à leurs ennemis de frapper contre eux un coup décisif. L'Église était préoccupée alors de combattre l'hérésie des « judaïsants ». Nil Sorskij avait toujours affirmé son orthodoxie mais lui et ses amis étaient opposés à toute cruauté à l'égard de ceux qui étaient coupables d'une erreur de croyance. Ce fut un prétexte pour les accuser eux-mêmes d'être hérétique . L'accusation trouvait un point d'appui dans

la liberté intellectuelle, le goût des études grecques que manisfestèrent souvent les « staretz » de l'école de Nil.

Aux « sobors » (synodes) de 1525 et de 1531, deux d'entre eux, Maxime le Grec et Vassian furent condamnés. Vers 1553-1554 on découvrit que les ermitages du Nord étaient devenus des lieux d'asile pour les hérétiques. Ce fut l'occasion pour les évêques sortis de l'école de Joseph de les détruire et de disperser les « staretz ». Cette dissolution des communautés des solitaires marqua le triomphe de la tendance joséphienne à laquelle appartinrent la plupart des hiérarques des XVIe et XVIIe siècles. On canonisa trois fois Joseph au cours du XVIe siècle. Nil au contraire, bien que Jean le Terrible fît construire une église sur l'emplacement de son ermitage, ne fut point officiellement canonisé à Moscou. C'est d'une manière presque imperceptible que la vénération pour lui grandit au cours des siècles et ce n'est qu'en 1903 que son nom fut introduit dans le calendrier ecclésiastique officiel. Aujourd'hui, Joseph de Volokolamsk est presque oublié, tandis que la figure de Nil Sorskij ressort de plus en plus rayonnante et lumineuse parmi les saints de la Russie ancienne.

Derrière les péripéties du drame extérieur, que nous avons décrit, c'est en réalité un drame spirituel qui se cache, dont nous essayerons de dégager l'essence, en évoquant la figure spirituelle des deux saints.

Le cadre de la vie de Nil est un ermitage du Nord à 15 verstes du monastère de Bělozersk. Quelques huttes s'élevèrent autour d'une petite église en bois, au milieu de la forêt ténébreuse, à travers laquelle serpente la rivière Sor. Ce paysage austère rappelle le souvenir des premiers ermites du XIVe siècle. Mais Nil et ses frères ne sortent pas pour abattre les arbres. Ils préfèrent le travail « sous un toit, dans un endroit clôturé ». Ils s'adonnent aux ouvrages de l'esprit, surtout à la copie et traduction des manuscrits grecs. C'est ce caractère d'intellectualité

assez raffinée qui différencie l'image hagiographique des ermites de la Sor de celle de saint Serge et de ses compagnons. Nil Sorskij sent peut-être moins le terroir que saint Serge, ou plutôt si ce dernier est comparable à un arbre majestueux de la forêt septentrionale, le premier ressemble plutôt à la pâle et délicate fleur, qui se cache à l'ombre mystérieuse des bois du Nord.

L'humilité et la douceur sont poussées chez Nil jusqu'à leurs extrêmes limites. Dans son testament il exprime cette prière : « Jetez mon corps dans le désert. Que les bêtes sauvages et les oiseaux le dévorent, car il a beaucoup péché envers Dieu et n'est pas digne d'une sépulture... » « Je demande à tous de prier pour mon âme pécheresse et je vous demande pardon et je vous pardonne. Que Dieu pardonne à tous ».

Dans ses rapports avec les disciples règne seul l'amour à l'exclusion de toute contrainte. Il les appelle « frères et non disciples » car « un seul est notre maître » — Jésus-Christ.

A cette douceur et humilité se joint une grande finesse intellectuelle. Ses œuvres témoignent d'une connaissance approfondie de la littérature patristique grecque et dans ses lettres son génie personnel et original d'écrivain se manifeste. Bien qu'étranger à tout sec rationalisme, il tient en haut estime l'activité intellectuelle, « car sans la pensée, le bien même peut devenir un mal ». Sa méthode intellectuelle très libre se manifeste dans ce passage : « Je sonde surtout les Saintes Écritures, d'abord les commandements du Seigneur et leurs commentaires, puis les traditions apostoliques et les doctrines des Pères : *ce qui concorde avec ma compréhension*, je le copie, pour plaire à Dieu et pour être utile à mon âme et par cela je m'instruis ». En ce qui concerne les « vies » des saints il écrit : « J'ai consulté différents manuscrits en tâchant de trouver l'au-

thentique et j'ai trouvé beaucoup d'erreurs et j'ai corrigé ce que ma faible intelligence m'a permis de corriger ».

En Nil Sorskij nous nous trouvons ainsi en présence de « l'image d'un *saint intellectuel* ». Mais plus que par l'érudition cette finesse d'esprit se manifeste chez lui par son sens de la mesure jusque dans le domaine religieux.

C'est dans cet esprit de modération qu'il préconise une voie moyenne entre l'isolement complet de l'anachorète et la vie dans une grande communauté : c'est la vie du *skit*, c'est-à-dire la vie en commun de deux ou trois frères, qui ne nécessite pas une réglementation compliquée, et unit à la liberté, à l'absence de soucis économiques, la possibilité d'exercer l'amour et l'entr'aide fraternelle. Sensible aux nuances individuelles, Nil sait que « tous les êtres ne peuvent être mis sous une même règle ». Il faut tenir compte pour chacun de son âge, de sa robustesse, du degré spirituel auquel il est parvenu. C'est pourquoi il conseille : « Qu'on s'accorde une quantité de nourriture et de boisson suivant ses forces... Que ceux qui sont jeunes et forts fatiguent leur corps par le jeûne, la soif et le travail (selon leurs forces), que les vieillards se soignent un peu ». Il faut surtout garder « la mesure en toute chose et faire chaque chose en son temps », et il sait, « qu'il y a un temps pour le silence et un temps pour la parole paisible, un temps de la prière ininterrompue, et un temps de l'obéissance sincère ». Il sait « qu'il ne faut pas vouloir avant l'heure pénétrer dans les régions supérieures ». Cette modération caractéristique pour Nil Sorskij, n'est cependant pas l'indice d'un idéal de vie médiocre. La voie sur laquelle il entraîne les siens n'est pas facile et elle doit conduire aux sommets de la vie mystique. Mais il sait que toute initiation mystique doit être lente et progressive.

A l'horizon de sa vie intérieure, comme celle de tous saints de la Russie ancienne, est suspendue la lueur ma-

tinale du grand jour du Jugement dernier. C'est pour « son salut et celui des frères qu'il écrit, et il pense que le salut consiste dans l'union mystique avec le Christ ».

Nil sur la voie mystique est l'élève à la fois des ermites des XIVe et XVe siècles et des saints Pères du monachisme oriental. Il parlait le grec et avait fait un séjour au Mont-Athos et à Constantinople. C'est là qu'il apprit sans doute à connaître sinon la pratique de l'oraison hésychaste, connue sans doute déjà en Russie, mais sa théorie et les termes techniques dont se servait l'école du Mont-Athos. L'exposé complet de la méthode d'oraison hésychaste se trouve dans le « *μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς* » attribué faussement à Syméon le Nouveau Théologien, mais dû en réalité à la plume d'un auteur anonyme du XIVe siècle (1). Mais l'hésychasme lui-même n'est que la systématisation d'un ensemble d'expériences mystiques, recueillies par les moines orientaux tout au long des siècles et auxquelles les moines russes ne furent sans doute pas étrangers. Ce qui est indubitable seulement, c'est que Nil Sorskij le premier en Russie a employé toute la terminologie technique hésychaste.

Le but auquel il aspire c'est la vision spirituelle, « cordiale », de la lumière du Christ qui ne peut être qu'un don du Saint-Esprit. C'est la nostalgie de ce but qui arme sa volonté de courage et de persévérance. Ce n'est pas à une contrainte ou à la peur qu'il obéit en fuyant le monde, mais à *l'attrait des réalités invisibles*, par la description desquelles les maîtres de l'art ascétique l'ont séduit. Nil à son tour devient un de ces « séducteurs ». Il ne prêche ni ne menace, mais il attire à la vie mystique ceux qui sont sensibles à la beauté spirituelle. Par humilité, il ne parle de ses propres expériences et c'est aux Pères, surtout à Syméon le Nouveau

(1) Cfr I. HAUSHERR, *La « Méthode d'oraison hésychaste. »* Orientalia Christiania, IX, n. 36, p. 101-210.

Théologien, qu'il emprunte les termes enthousiastes qui décrivent l'état de la « prière parfaite ». « Quelle langue le dira ? quelle intelligence l'exprimera ? quelle parole l'expliquera ? car c'est terrible en vérité et dépasse les mots. Assis dans ma cellule, sur ma couche, je vois la lumière qui n'est pas de ce monde, et au dedans de moi, je contemple le Créateur du monde ; je converse avec lui et je l'aime, et me nourris abondamment de la seule connaissance de Dieu. Uni à lui, je m'élève au-dessus des cieux et cela est connu de tout le monde et c'est la vérité. Où se trouve alors mon corps, je ne sais... » Les termes de « Seigneur », « Lui », désignent pour Nil comme pour Syméon, le Christ glorifié. C'est Lui qui dans cette école spirituelle issue du Sinaï, est l'objet de la nostalgie mystique. C'est Lui que l'orant aspire à voir « au fond du cœur », rayonnant de lumière. Selon les paroles du Nouveau Théologien, citées par Nil, l'esprit de celui qui est parvenu à cette vision « sonde éternellement les profondeurs du cœur disant : Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi. C'est là le Royaume des cieux au dedans de moi ».

Mais Nil sait que le chemin qui y conduit est long et pénible. C'est le chemin de l'ascèse et du repentir, de la « lutte belle et sage » contre le péché. Elle exige qu'on se souvienne de la mort, de la vanité des choses terrestres et qu'on se rappelle que c'est « à travers les tristesses amères, l'indigence et les passages étroits » que dans les anciens temps les saints se sont sauvés. Mais les « *larmes du repentir* » sont des « larmes du salut, qui purifient l'obscurité de l'esprit » et un jour arrive où elles deviendront une source de joie.

Toute l'ascèse selon Nil, doit être subordonnée au but spirituel : plus que du jeûne, « qu'on se préoccupe de la

(1) Cfr Fedotov, *op. cit.*, p. 174.

nourriture de l'âme ». En ce qui concerne la nourriture, il faut seulement « ne pas choisir et manger un peu de tout, ce qui empêche l'orgueil et le mépris des dons de Dieu ». Mais l'ascèse préférée de Nil, c'est la pauvreté, même celle à l'intérieur de l'église. L'essentiel de l'ascèse, ce n'est d'ailleurs pas « l'activité corporelle qui n'est qu'une feuille mangée par les vers, mais l'activité intérieure, celle de l'esprit qui est le fruit ». Cette « activité intérieure de l'esprit » ou « activité spirituelle », c'est la *prière qui est à la fois moyen, dans ses formes inférieures, et but de la vie ascétique, à son degré le plus élevé.* Pour arriver à la « bonne prière », il faut commencer par *écarter toutes les pensées étrangères* à Dieu, même les représentations sensibles des choses spirituelles, de Dieu, des images du Royaume des cieux. Mais ceci ne suffit pas. Ce qui peut seul purifier le cœur et même le fond inconscient de la personnalité, c'est la présence spirituelle de Jésus. C'est pourquoi il faut concentrer toute sa force, toute sa volonté dans le cri incessant : « Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi ».

Le premier aspect de la prière mystique qui consiste à détourner « les énergies de l'esprit de tout objet sensible », de manière que « l'esprit se retourne sur lui-même et se tourne vers sa propre essence », c'est ce que, d'après la terminologie hésychaste, Nil appelle la « garde du cœur ». Seule, elle n'aboutit à rien si elle n'est pas accompagnée de la pensée « cordiale » constante de Jésus, de la prière appelée en grec « προσευχὴ τοῦ Ἰησοῦ ». La garde du cœur écarte les mauvaises pensées et surtout les hallucinations dont le débutant risque d'être la victime. La prière de Jésus aboutit à la révélation de la présence du Christ au tréfonds du cœur. On peut commencer par prier oralement, mais il faut tendre à l'oraison mentale et, au stade le plus élevé, *la prière s'unit au battement du cœur, comme une respiration spirituelle, sans que la volonté soit obligée de faire aucun effort.* C'est cette prière que pratiquaient les solitaires du

« skit » de Nil Sorskij. Quelques visites « ennuyeuses » de gens du monde, interrompaient seules parfois le rythme du travail et de la contemplation.

L'amitié, l'amour humain, n'étaient cependant pas absents de ces vies. Dans la solitude naissaient des amitiés profondes, dont les « missives » de Nil nous apportent le témoignage. Alors que chez les Grecs, l'amour de la contemplation solitaire n'était souvent tempéré par aucun attachement humain (il arrivait qu'ils dussent feindre les manifestations extérieures des sentiments humains d'amitié, de compassion), Nil était préoccupé de faire part de ses expériences à ses amis. Il attribuait l'impossibilité de demeurer dans un état de prière constante à l'économie de l'amour : « c'est afin que nous ayons le temps de penser à nos amis et de leur prodiguer des paroles d'aide ». « Pour l'utilité des frères », il veut bien « devenir insensé et fou (yourod) » en leur révélant le secret de sa vie spirituelle. Il n'avait pour ses disciples que des paroles de tendresse et de consolation, et jamais il ne les réprimandait. Il semble qu'il ait parfois considéré cet amour fraternel comme une faiblesse. Mais il n'a jamais pu y renoncer et son amour créait, quand il s'adressait à ses amis, des expressions nouvelles, pleines de tendresse. « Mon bien-aimé frère en Christ, désiré de Dieu plus que les autres », « mes vrais frères qui êtes de ma maison », c'est ainsi qu'il appelle ses amis.

Telle est la figure mystérieuse et attachante de Nil Sorskij. Citoyen dès ici-bas d'un autre monde, il ne semble être retenu sur terre que par l'amour de ses frères. Pour quelque temps, il émerge du fond de ses bois solitaires pour défendre l'intégrité de la vie spirituelle monastique. Puis il y retourne pour s'adonner de nouveau à la seule prière. En face de lui, se dresse, dans toute sa robustesse terrestre, la figure de son adversaire *Joseph de Volokolamsk*.

Lui aussi cependant apparaît comme une âme essentielle-

ment religieuse et préoccupée du salut des âmes. Mais de l'Évangile ce qu'il a retenu avant tout c'est *l'exhortation de travailler à son salut avec crainte et tremblement*. Au-dessus de sa vie aussi plane l'idée eschatologique. Mais tandis que pour Nil, elle représente surtout l'espérance des joies ineffables de l'union avec le Christ et de la transfiguration du monde, elle se résume au contraire pour Joseph dans l'image du « *terrible et impitoyable jugement de Dieu* ». Notre âme aura à rendre compte au sujet de chaque trait des commandements de Dieu (1). De cette attente du Jugement, découle le sérieux moral de Joseph, l'attention qu'il prête à toutes les fautes, son repentir, son sentiment aigu d'être un pécheur. Il se sent responsable, non seulement de ses fautes, mais de celles de son troupeau, de tous ceux qui lui ont été confiés par Dieu, et il se sent coupable pour eux de leurs moindres infractions aux lois ecclésiastiques.

A l'idée du Dieu-Juge, se superpose celle du Dieu-Roi, elle aussi inspiratrice d'un respect et d'une crainte sacrée. A l'église, pendant les offices divins, il faut se comporter comme à la cour du Tsar : « Tout doit se passer avec bienséance et selon l'ordre ».

La grandeur de Joseph est d'avoir su pénétrer une vaste communauté de moines, des idées que dominaient sa propre vie intérieure, et d'avoir poursuivi avec une énergie inlassable la réalisation de son idéal de vie monastique.

Après avoir passé lui-même par la rude école de l'obéissance, il exige une fois qu'il est higoumène la même stricte obéissance de ses moines. Chassé du couvent par une révolte des moines, il ne se sent pas vaincu. Après avoir visité un grand nombre de monastères et y avoir glané des expériences, il fonde avec quelques frères le couvent de Volokolamsk. C'est tout d'abord une pauvre petite communauté. Mais des boïards et des princes y entrent et

(1) Fedotov, *op. cit.*, p. 184.

Volokolamsk devient, grâce à leurs dons, un des plus riches monastères de la Russie. Néanmoins la vie y est sévère. Le sentiment dominant des frères est la crainte de Dieu : « chaque heure est pour eux comme l'heure de la mort » (1). De là, la rudesse de leur vie. Ils travaillaient pendant la journée et priaient durant la nuit. Ils sont pauvrement vêtus et quelques-uns portent sous leurs habits des cilices ou des chemises de fer. L'essentiel cependant n'est pas la rudesse de l'ascèse, mais l'observation stricte de la règle. Neuf chapitres sur quatorze de la Règle de Joseph sont consacrés à l'organisation extérieure de la vie monacale, qui chez Nil Sorskij joue un rôle si secondaire. Il y a de nombreuses prescriptions alimentaires et un véritable code de punitions est annexé à la Règle proprement dite. L'higoumène étant responsable du salut des frères plus faibles devant Dieu, a le droit et le devoir de les ramener sur le droit chemin par des réprimandes et des punitions. L'indulgence à l'égard du pécheur est un péché envers son âme et envers Dieu. Il y a loin de là à la douleur et à l'humilité de saint Serge et de Nil Sorskij.

Joseph ne connaît point d'autres méthodes spirituelles que celle qui de l'extérieur va à l'intérieur. Certes « le sentiment de cœur » est nécessaire à son avis, mais il faut commencer par la bienséance extérieure. « Joins tes mains, réunis tes pieds, ferme tes yeux et recueille ton esprit ». Toute la démarche spirituelle de Joseph est caractérisée par ce précepte.

A la conviction de la liaison de l'âme et du corps, s'ajoute le souci esthétique, l'amour de l'ordre parce qu'il est beau et digne de la majesté de Dieu. Il aime la beauté extérieure de l'église. Son « Prosvětitel » dirigé contre les hérétiques judaïsants, contient à la fois des règles morales et religieuses et des règles de bienséance.

(1) *Ibid.*, p. 181.

Enfin l'ordre est la condition essentielle de la vie commune. L'idéal de la communauté ce n'est pas le petit groupe de frères, librement unis par la prière et l'amour, mais c'est la troupe disciplinée de lutteurs spirituels, combattant le péché sous la conduite d'un chef expérimenté et sévère.

Le communisme à Volokolamsk ne se manifeste pas seulement par une complète communauté des biens, mais par une similitude presque parfaite du vêtement, de la nourriture, de l'emploi du temps. Joseph réussit à créer ainsi une spiritualité collective dont l'expression la plus caractéristique est le « paterik » de Volokolamsk. Ni pour lui-même, ni pour les autres, Joseph n'a admis la recherche d'une sainteté individuelle, d'exploits ascétiques particuliers. Comme le dit le professeur Fedotov : « Sa sainteté personnelle s'est dissoute dans celle de sa troupe élue. Le maître s'est perdu pour ainsi dire dans les disciples ». C'est pour eux qu'il prie, c'est pour leurs péchés qui retombent sur lui qu'il espère dans la miséricorde de Dieu.

Cependant, de même qu'un certain goût esthétique tempère sa sévérité ascétique, de même sa sagesse économique lui permet quelques infractions au communisme absolu. Si l'élite de ses moines ce sont les « lutteurs spirituels », les « podvižniki », il lui faut aussi des agriculteurs, des administrateurs, des commerçants. C'est pourquoi il distingue trois catégories de moines selon le degré de leur ascèse.

Le talent économique de Joseph se manifeste dans la richesse du couvent ; on ne peut cependant l'accuser d'avarice. Une grande partie de la fortune du monastère est consacrée à des œuvres sociales, « à nourrir les pauvres, les pèlerins, les voyageurs ». En temps de famine on nourrit à Volokolamsk jusqu'à sept cents personnes par jour, et quand il n'y a plus d'argent, on en emprunte, « pour que personne ne s'en aille sans être rassasié ». Cette largeur de

vue se manifeste aussi dans le domaine social par l'aide économique accordée aux paysans. Ceux-ci viennent avec confiance chez le « père » pour lui demander des ustensiles agricoles, des chevaux et des vaches. Joseph rappelle aussi aux boïards qu'ils doivent être pitoyables envers leurs serfs, les traiter avec douceur et les nourrir en temps de famine. Ce qui inspire ces conseils, c'est moins la pitié pour le pauvre que le souci du riche qui risque de perdre son âme à cause de son avarice.

Charitable par ascèse, par sens du devoir social, plutôt que par amour, Joseph est dur envers les hérétiques qu'il conseille au Prince de persécuter impitoyablement. Il est cruel aussi à l'égard de ses adversaires personnels, les disciples et amis de Nil Sorskij. Cette cruauté est un trait tout nouveau dans la religiosité russe et souleva à ce moment, la protestation de beaucoup de membres du clergé.

L'influence de Joseph sur le style religieux moscovite fut grande. De son école sortirent peu de « saints », mais elle fut une pépinière d'évêques qui imprégnèrent de leur esprit l'Église officielle.

La sainteté de Nil, la sainteté mystique du Nord était une sainteté non pas anarchique, mais libre en son essence, une réponse d'amour de l'homme à l'amour de Dieu. La sainteté de Joseph avait pour racine la crainte, presque la peur de Dieu. D'un côté, l'idéal de la vie commune s'incarnait en de petits groupes sans discipline extérieure stricte, sans autres liens que la prière et l'amour. De l'autre côté, l'idéal, c'est la communauté vaste et disciplinée, enserrée dans l'état d'une réglementation rigide, minutieuse. La spiritualité du Nord n'était pas forcément étrangère à l'amour du prochain, mais les rapports humains qui la caractérisaient étaient la confiance presque mystique du jeune moine en son guide spirituel, l'amour de l'ancien, du staretz, pour son enfant spirituel, l'amitié toute personnelle

d'homme à homme. Chez Joseph au contraire cet élément personnel est presque absent de l'amour.

Ce qu'il exige c'est moins l'amour que le nivellement des individualités soumises à une loi commune rigide, moins la charité individuelle, que le sens du devoir social. Au centre de la vie des saints du Nord, se trouvait la prière mystique, la conversation pleine d'amour de l'homme avec Dieu, dans la communion spirituelle de l'Église universelle. Au centre de la sainteté joséphienne se trouvait le souci de la prière liturgique, du service de l'Église visible, institutionnelle.

Le tendance mystique et la tendance sociale auraient pu ne pas s'exclure. Elles s'étaient trouvées réunies en saint Théodose et en saint Serge. C'est l'intolérance des Joséphiens, leur cruauté, qui amena la rupture complète entre les deux écoles. Écartée de la vie sociale, la sainteté du Nord devint de plus en plus individualiste et perdit toute influence sur le monde. De son côté, la spiritualité pratique, sociale et ecclésiastique de Joseph, coupée des sources de la vie mystique, se pétrifia en un froid et austère ritualisme dont la conséquence au XVIIe siècle devait être le schisme des Vieux-Croyants, qui ont toujours vénéré Joseph comme un de leurs plus grands saints.

Pour compléter notre aperçu de la sainteté monacale dans l'ancienne Russie, nous devrions parler des « saints évêques », qui par leur nombre, soixante-dix en tout, constituent une classe très importante parmi les saints russes. L'évêque est en effet dans l'Église russe toujours un moine. Mais le service qu'il rend à l'Église russe et pour lequel il est canonisé, est un service plutôt intermédiaire entre celui du « saint prince » et celui du « moine ». Comme il est moine, il doit y avoir dans sa vie une part d'ascétisme. Mais en même temps l'évêque doit gouverner l'Église, en tant qu'elle est une institution visible, et à ce gouvernement de l'Église visible s'ajoutait très souvent dans l'ancienne

Russie, le pouvoir politique proprement dit, ou du moins, une grande influence sur les affaires de l'État.

Important par le nombre, le rang des saints évêques n'a cependant pas donné lieu, en Russie, à la création d'un type hagiographique très original. L'évêque idéal de l'ancienne Russie, c'est le bon pasteur du troupeau qui lui est confié. Le saint évêque est souvent un patriote ; ce fut le cas surtout à Novgorod et à Moscou, où les évêques prirent part active à la construction de l'État et à sa défense contre les ennemis extérieurs.

Il y eut parmi les saints évêques des missionnaires, tel qu'Étienne de Perm qui donna au XIVe siècle l'exemple d'un missionnaire chrétien, dépourvu de tout nationalisme, traduisant l'Évangile dans la langue des païens qu'il cherchait à convertir, s'efforçant de créer dès le début une Église gouvernée par une hiérarchie autochtone.

Mais les évêques les plus populaires de l'ancienne Russie furent les « évêques souffrants », les évêques « confesseurs » et « martyrs », qui payèrent de leur vie la défense courageuse de leur troupeau. Le plus célèbre parmi eux, est saint Philippe de Moscou qui fut étranglé sur l'ordre de Jean le Terrible, parce qu'il avait ouvertement blâmé la cruauté du Tsar dans la cathédrale de l'Assomption.

Dans l'image hagiographique du « saint évêque » le peuple russe a contemplé l'icone du « bon Pasteur » qui aime son troupeau et qui est prêt à donner sa vie pour lui. Quand avec l'avènement de la hiérarchie joséphienne, les évêques ne remplirent plus ce rôle de protecteur du peuple, ils furent remplacés dans la vénération populaire, par un autre groupe de saints, dont nous aurons à parler ensuite : les « yourodivye » ou « fous pour le Christ ».

Mme E. BEHR-SIGEL.

Lord Acton.

Quelle est la meilleure méthode pour réunir en une seule Église toutes les confessions qui se réclament du Christ ?

Parmi les catholiques, les uns, impatients de voir des résultats tangibles, préconisent des conversions individuelles, espérant gagner peu à peu tous les membres des Églises qui ne sont pas encore en communion avec Rome, ce qui aboutirait à la suppression de ces Églises par épuisement. D'autres escomptent un vaste mouvement qui réunirait en corps les diverses communautés actuellement séparées. Il y a, enfin, une troisième école catholique. On pourrait l'appeler « école libérale ». Cette école se défend des réalisations hâtives et ne croit pas que le problème des séparations puisse actuellement être solutionné par des conversions, soit individuelles, soit collectives. Elle envisage plutôt un long travail de préparation, de rapprochement irénique, œuvre de renouveau chrétien, renouveau qui se ferait de part et d'autre dans la charité et le respect des convictions d'autrui, et qui aurait pour aboutissement logique, à l'heure de Dieu, l'union dans la vérité.

Lord Acton appartient à cette dernière école. Sa vie s'est dépensée tout entière au service de cet idéal catholique romain.

Un livre récemment paru, retrace cette vie. Nous la reproduisons à notre tour à cause du grand intérêt unioniste qu'elle présente (1).

(1) ULRICH NOACK. — *Katholizität und Geistesfreiheit,* nach den Schriften von J. Dalberg-Acton. Francfort s/M., Schulte-Bulmke, 1936 ; in-8, 370 p. (cfr *Irénikon* 14, (1937), 208).

Pour Acton, la source secrète des préventions anglicanes contre l'Église réside en partie dans les catholiques eux-mêmes, et notamment dans leur infériorité dans le domaine de la culture générale et nationale. Bien des événements historiques expliquaient ces déficiences du catholicisme anglais. Mais tels qu'ils étaient, ces défauts constituaient un empêchement pour beaucoup d'anglicans, et leur donnaient un semblant d'excuse pour ne pas étudier le catholicisme d'une façon plus approfondie.

Acton pensait que seul un catholicisme large, beau, spirituel, dégagé de certaines exagérations populaires et sentimentales, un catholicisme cent pour cent, et vraiment chrétien, pourrait avoir raison des préventions traditionnelles des non-catholiques. Il savait très bien que les syllogismes de l'apologétique n'auraient jamais de prise sur l'âme anglaise. C'est pourquoi il prêcha le relèvement de la culture générale des catholiques, la virilité dans la vie spirituelle, la lutte contre les niaiseries, fadaises et superstitions populaires, et contre tout ce qui risque de créer ou maintenir la mésentente ou le malaise entre catholiques et anglicans. Ce faisant, il travaillait au triomphe de la Vérité, et en même temps, à l'union chrétienne. Son mot d'ordre était : *In necessariis unitas, in dubiis libertas.*

L'idéal d'Acton était la liberté dans la vie spirituelle, liberté qui peut s'épanouir dans les cadres extraordinairement larges de l'Église catholique romaine. Cet idéal, Acton l'a vécu, qu'il s'agisse de théologie proprement dite, de recherche historique ou d'action politique. La liberté qu'Acton réclamait pour tout homme spirituel était, lui semblait-il, une condition *sine qua non* pour parvenir à la Vérité. Acton aurait voulu écarter tous les obstacles qui encombrent la route vers ces sereines hauteurs.

Catholique fervent, appartenant à une vieille famille restée attachée à l'Église malgré les persécutions, Acton n'en était pas moins un catholique clairvoyant. Il détestait

et combattait tout ce qui rendait l'image de l'Église moins belle, moins attrayante, moins forte, moins vraie. Cette lutte, il l'a menée toute sa vie sans trêve, sans admettre de compromis et sans tenir le moindre compte des susceptibilités fréquentes qu'il rencontrait sur le chemin.

***

Acton naquit en Italie, le 10 janvier 1834. Jeune encore, il perd son père. Sa mère, née princesse Dalberg, épouse alors Lord Granville, chef du parti libéral anglais. Le jeune Acton a tout ce qu'il faut pour faire une brillante carrière : naissance, santé, fortune, dons de l'intelligence et du cœur. Au collège d'Oscott, Acton est l'élève de l'abbé Wiseman futur cardinal archevêque de Westminster. Son goût prononcé des études historiques le pousse vers l'Université de Cambridge, mais l'accès lui en est interdit : il est catholique romain. A Oxford, même refus, pour le même motif. Les lois anglaises mettaient tout catholique au ban de la vie nationale, surtout de la vie intellectuelle. Qui se serait douté alors que, quarante ans plus tard, Acton sera promu professeur *honoris causa* des deux universités et nommé, en dépit de toutes les règles, professeur effectif d'histoire à l'Université de Cambridge !

Acton s'exila alors à l'Université de Munich. Pendant six années il habite chez le célèbre professeur Döllinger et obtient la rare permission de se servir de son incomparable bibliothèque. Il subit fortement l'influence de ce grand savant. Döllinger, « ouvert, prévenant et d'une bonté sans limites », demeurera pour la vie son modèle. Döllinger faisait à cette époque son cours sur « L'Église et la Révolution », sujet qui n'avait jamais encore été traité en Allemagne. Acton était très impressionné par l'insistance avec laquelle le professeur inculquait à ses élèves l'honnêteté historique,

et leur donnait le désir de se faire une opinion personnelle, réfléchie, sans se laisser impressionner par les idées courantes.

Pendant les vacances, Acton voyage avec Döllinger en France et en Italie. Ensemble ils prennent contact avec les représentants de l'école libérale, Tocqueville, Montalembert, Fustel de Coulanges. Avec Lord Granville il visite les États-Unis, puis assiste à Moscou au couronnement d'Alexandre II. Ces voyages permettent au jeune savant de réunir une importante bibliothèque historique ; celle-ci se trouve aujourd'hui tout entière à l'Université de Cambridge.

Rentré en Angleterre, Acton veut faire du relèvement intellectuel et scientifique des catholiques anglais le but de sa vie. Il lutte contre tout ce qui amoindrit la valeur profonde et spirituelle de l'Église, et encourage la libre discussion de toutes les questions qui ne tombent pas directement sous les définitions dogmatiques. Ce programme de lutte, Acton l'accepte par devoir : de nature il n'est pas taillé pour l'arène publique. Élu membre du Parlement, il parle peu, néglige de se faire valoir ; aussi n'est-il pas réélu. Mais lorsqu'il s'agit de combattre pour la vérité de l'Église, il lutte avec force, persévérance et une grande insouciance des blessures.

Acton entre en contact avec les hommes les plus remarquables de son pays. Il fréquente Disraeli (Lord Beaconsfield) et se lie d'amitié avec Gladstone. Il s'intéresse surtout au Mouvement d'Oxford, « tendance conservatrice de l'Église d'Angleterre », dit-il avec beaucoup de finesse.

Le Mouvement d'Oxford avait amené à l'Église catholique un flot de convertis. Leur contact avec les catholiques de naissance n'allait pas sans quelques difficultés. De là certaines discussions et un fâcheux manque d'unité. Or, Acton voulait l'unité entre catholiques et combattait les déficiences qui se faisaient jour. Soutenant les néo-catholiques contre les catholiques de naissance, dans le but très louable en soi de relever ainsi le niveau intellectuel du catholicisme anglais, Acton s'attira la haine féroce de tous les

amis du *statu quo*. L'épiscopat, préférant la paix aux discussions, fit sentir sa désapprobation au fougueux « laïc ». Cependant, son ex-professeur, devenu cardinal, Wiseman, approuvait le projet d'Acton de fonder une Académie catholique à Londres, projet qui malgré ses promesses, échoua devant l'indifférence et l'hostilité de l'opinion catholique. Un projet semblable pour Oxford échoue également malgré l'appui de Newman. Acton s'attriste devant le peu d'enthousiasme que les catholiques montrent pour la science. « Le temps des tyrans est passé, disait-il, le temps des hérésies également, maintenant c'est l'époque des faux frères ». Il croyait, lui, en la science et en l'apport considérable qu'elle pouvait prêter au catholicisme et à la religion. En outre, il croyait que le catholicisme se présentait en Angleterre sous un aspect trop spécialement latin, espagnol ou italien. Il voulait le « délatiniser » et le rendre ainsi plus œcuménique.

Pour défendre ces idées de renouveau catholique par le relèvement intellectuel, Acton succède à Newman comme rédacteur de la revue *The Rambler*. Sous sa direction la revue devient aussitôt un champ de bataille. L'opinion publique s'émeut et se fâche. Newman lui-même lui conseille plus de prudence. La « somnolence » et l'« ignorance » de certains catholiques sont à ce point secouées par Acton que l'épiscopat finit par soutenir publiquement les conservateurs contre les libéraux. Newman conseille à Acton de ne plus parler de théologie « non pas à cause de la médiocrité de notre théologie, mais à cause du scandale que l'on peut donner aux ecclésiastiques pieux ». Acton continue à batailler pour l'« harmonie de la religion avec la libre recherche scientifique, avec les justes revendications de la vie sociale, des droits politiques et de la Liberté », toutes choses qui, au milieu du XIXe siècle représentaient, en Angleterre, des thèses très hardies.

Acton défendait assez âprement son idéal de liberté. Peu à peu, la question de l'autorité, et particulièrement de l'au-

torité ecclésiastique, se pose devant lui. Cette même question s'était posée, peu de temps avant, à Newman. Ce grand esprit avait souffert longuement de l'absence d'autorité et de la terrible responsabilité qui incombe à l'homme laissé seul devant sa conscience. Une fois converti, Newman était si heureux d'avoir enfin trouvé un port et surtout un soutien dans ses hésitations douloureuses, qu'il penchait volontiers vers l'extrémisme de l'obéissance. Acton, lui, était catholique de naissance. Il n'aimait pas les exagérations, et protestait contre toute atteinte à la liberté, tout en sachant cependant très bien que l'obéissance s'impose quand il est question de la foi. Newman regrettait, il est vrai, que les temps actuels « ne permettent plus la libre discussion de certains problèmes religieux, comme au Moyen Age, où les universités débattaient ferme sans donner lieu à la crainte de dangers pour la foi ». Mais Wiseman, Newman et Mgr Ullathorne s'élevèrent contre les thèses d'Acton.

Dans « la question romaine » Acton défend les possessions temporelles de l'Église contre les usurpateurs : il les considérait comme une garantie de liberté. En ceci il subit les influences de son temps et particulièrement celle de Döllinger. « La liberté, disait en 1848 Döllinger, dans une réunion de l'épiscopat allemand, la liberté c'est le souffle de l'Église catholique. Elle appartient à l'Église *jure divino* ».

En 1863 Acton se rend à Munich au congrès des savants catholiques, réuni sous la présidence de Döllinger. Le thème y est encore la liberté ; mais les déclarations libérales furent telles que le pape dut intervenir et faire connaître sa désapprobation. Acton décide alors de supprimer la revue qu'il rédigeait en Angleterre et dont le but était la défense de la liberté. Mais bientôt devait naître un nouvel organe de même tendance.

Les ennemis d'Acton attaquèrent son orthodoxie. Il continue cependant à défendre un catholicisme spirituel,

éclairé, sans exagérations. Enfin, après dix ans d'existence la nouvelle revue disparaît à son tour. Écœuré, Acton disparaît de la scène publique.

Acton joua cependant encore un rôle considérable au moment du concile du Vatican. Avant la définition il était ardent adversaire de l'infaillibilité et correspondait avec Döllinger sur la « diminution de l'épiscopat et les dangers que pouvait avoir une hypertrophie de la papauté ». Il craignait aussi que cette définition n'élève encore davantage les barrières qui séparent les catholiques des autres chrétiens. La déclaration de l'infaillibilité et l'excommunication de Döllinger le jettent un moment dans une crise de désespoir : tout le travail de sa vie, toutes les tendances libérales qu'il avait toujours défendues, semblent brisées. Cependant il tempère ses relations avec Döllinger, et quand son ami Gladstone publie une brochure anti-infaillibiliste, il lui répond dans le *Times*, défendant l'Église, sans toutefois se prononcer positivement sur le nouveau dogme.

Le cardinal Manning avait pris une part considérable aux délibérations du concile et ne pardonnait pas à Acton l'opposition qu'il avait faite. Après avoir tenté de le brouiller avec Gladstone, sans y réussir, il essaya de le faire déclarer comme publiquement insoumis. Mais Rome refusa de poursuivre. Au moment de mourir Manning écrivait encore : « Acton était un catholique savant en histoire, d'une grande application au travail, froid, plein de confiance en lui-même, hautain en face de l'adversaire, disciple de Döllinger et prévenu contre moi ».

En 1872, Acton fut nommé *doctor honoris causa* de Munich. Avec l'avènement de Léon XIII, la situation d'Acton se détendit. Il écrivait encore que « la situation actuelle est désespérante », mais ajoutait qu'il fallait travailler pour l'avenir. « L'histoire générale de la Liberté » qu'il projetait, ne parut jamais. Cependant son influence fut grande. Mathew Arnold a pu dire que si « Tout le monde subit

l'influence de Gladstone, seul Acton l'influence ». Elle est assez curieuse cette influence d'un catholique convaincu sur un premier ministre protestant.

Un peu de calme se répand autour d'Acton plus âgé. Il est nommé à une haute situation auprès de la reine Victoria, puis professeur effectif de l'Université de Cambridge, où jadis on lui refusait l'entrée à cause de sa religion catholique. Sa réputation parmi les étudiants est énorme : la majesté de sa personne, l'excellence de son style, la ferveur de sa conviction et le charme de ses manières, tout contribuait à le rendre sympathique.

Le cardinal Vaughan, successeur de Manning, tenait Acton en haute estime. Il comprenait bien que celui-ci jugeait avec une sévérité inouïe certains actes des supérieurs ecclésiastiques et même la politique générale de l'Église ; il était au fond un si excellent catholique, si attaché à l'Église, que ces excès n'étaient que le signe de son amour profond qui souffrait de toute lacune et de toute tache. Aussi pardonnait-il ces défauts devant les qualités incontestables. Ce qui caractérisait Acton, ce n'étaient pas ces excès mais son dévouement, son activité, son idéalisme et son amour pour l'Église.

En somme, on voit qu'Acton, placé à un tournant important de l'histoire de l'Église catholique d'Angleterre, a su, par sa largeur de vue, par sa culture et son amour clairvoyant de l'Église, faire tomber des préjugés anglicans et travailler ainsi avec succès à un rapprochement.

D. A. de Lilienfeld.

Chronique religieuse.

ORTHODOXIES RUSSE ET BULGARE

N. N. GLUBOKOVSKIJ

Le jeudi 18 mars de cette année, à 11 h. 20 du soir, mourait après une courte maladie, Nikolaj Nikanorovič Glubokovskij, savant de grand mérite et professeur ordinaire à la faculté de Théologie de l'Université de Sofia. Un cœur débordant d'amour chrétien pour les hommes cessait de battre ; des lèvres sans cesse prêtes à doucement sourire, à consoler les tristes et les affligés, se fermaient à jamais ; une main s'arrêtait, besogneuse et bienfaisante, qui n'avait pas cessé un instant, même au milieu des pires obstacles de la vie, de tracer d'affilée des lignes traitant des problèmes les plus complexes de la science (1). Un des plus grands savants du monde, le dernier théologien de la conscience, de la vie et de la science orthodoxes, cessait de vivre !

La mort du professeur Glubokovskij est sensible surtout pour la toute jeune faculté de Théologie orthodoxe à Sofia (Bulgarie) dont il était le puissant et principal soutien. Ses vastes et solides connaissances, son travail assidu, rigoureusement scientifique, son esprit objectif, ses méthodes, surtout, d'investigation sévèrement critiques, tout cela servait d'excellent modèle même à ses collègues, mais principalement aux étudiants de la faculté, et jetait ainsi de

(1) Immobilisé dans son lit de douleur à l'hôpital de la Croix rouge russe à Sofia, Glubokovskij rédige son dernier article : *Le problème de la trahison de Judas*, que la rédaction de *Filosofski Pregled* lui avait demandé. L'article a paru dans le n° 2 (mars-avril) de la dite revue (p. 180-182).

solides et fermes assises pour leur existence et leur activité scientifique, assurant aussi par là à la faculté nouveau-née le renom d'un foyer hors pair du savoir et d'un institut orthodoxe de haute valeur.

La mort du professeur Glubokovskij est également une perte cruelle pour l'Église orthodoxe. Le défunt était ferme dans la profession de sa foi. Chaque fois que quelqu'un tentait, où que ce fût, de troubler de quelque façon la conscience orthodoxe, de voiler la vérité à laquelle il croyait, ou d'essayer une propagande ou un prosélytisme déloyaux, il n'hésitait pas à défendre ouvertement sa foi, mais sans vouloir se départir jamais de la rigueur scientifique. Pendant un temps, le regretté professeur fut un partisan convaincu de l'idée de rapprochement entre Églises. Il aimait répéter que, tout en gardant pure et intacte sa foi, chaque chrétien orthodoxe peut, doit même travailler, au nom du Christ Sauveur, dans le champ commun de Dieu, en tendant une main fraternelle à tout croyant, catholique ou protestant. Comme sa largeur d'âme, l'élévation de son caractère, la finesse de son esprit se dégagent bien ainsi !

Dès qu'il s'agit de faire régner la fraternité parmi les hommes, de faire triompher dans la vie les principes de la doctrine du Christ Dieu, il y a tant de commun chez les représentants de toutes les confessions, dont le principal devoir est de mener à bien l'œuvre commune ! Mais N. Glubokovskij était profondément convaincu que l'Orthodoxie peut et doit remplir une grande mission, s'acquitter d'un important ministère dans l'œuvre du renouvellement du monde, parce qu'elle renferme des valeurs spirituelles, un immense dynamisme créateur, non révélés encore et à certains points non encore actués. Sa profonde conviction apparaît tant dans ses travaux scientifiques, où, avec une rare pénétration, sont éclaircis les plus ardus problèmes relatifs au passé historique et la pureté de la tradition orientale mise en relief, que dans sa vie et dans son activité au cours de nombreux

congrès internationaux. Les leçons qu'il avait faites à Upsala sur l'union des Églises sont bien significatives à cet égard (1).

Glubokovskij naquit en Russie, le 6 décembre 1863, au village de Kičmenskij Gorodok, district de Nikolsk, gouvernement de Vologda. Les études qu'il avait commencées au séminaire de Nikolsk, il les termina au grand séminaire de Vologda, dont il sortit bon premier. Depuis l'automne 1884 jusqu'en 1887 il fréquenta l'Académie ecclésiastique de Moscou. Celle-ci achevée — il est toujours premier — on l'y retient, à titre de boursier, près de la chaire d'histoire ecclésiastique.

Très vite, étant encore étudiant, Glubokovskij publia une série d'articles qui attirèrent l'attention de la critique par leur profondeur et leur sérieux. En avril 1889 il présenta sa thèse de candidature sur *Théodoret, évêque de Cyr. Sa vie, son œuvre littéraire.* Ce n'était pas, loin de là, une quelconque dissertation d'étudiant en candidature, mais un travail scientifique fort consistant, qui méritait à son auteur, de l'aveu d'un des juges, le célèbre professeur A. P. Lebedev, tous les grades académiques du monde. Un an plus tard, le travail de Glubokovskij parut sous le titre *Le bienheureux Théodoret, évêque de Cyr. Sa vie, son œuvre littéraire. Étude d'histoire ecclésiastique.* T. I et II. Moscou. L'ouvrage attira aussitôt l'attention des savants de Russie et aussi d'Occident ; la recherche scientifique y était, en effet, d'une profondeur et d'une étendue rares, objective et originale dans ses conclusions. Tout est analysé, tout est étudié de la façon la plus critique qui soit : les sources concernant le bienheureux Théodoret, ses œuvres, son époque, les principaux événements qui s'y rattachent ; en un mot, tout ce qui a trait à la personnalité, à la physionomie, à l'époque, à la vie du per-

(1) Publiées en suédois en 1921 dans : *Den ortodoxa kristenheten och kyrkans enhet. Den ortodoxa kyrkan och fragen on Sammarslutning mellan de Kristna kyrkorna.*

sonnage, à son influence, à sa manière de penser, aux influences qu'il subit. Glubokovskij mit en déroute nombre de pseudo-savants et de compilateurs occidentaux : il passa au crible de la critique et projeta une lumière nouvelle sur plusieurs détails considérés jusque là comme exacts faute d'investigation suffisamment approfondie et sérieuse. L'ouvrage était le fruit d'un labeur si détaillé, si vaste et si profond que personne depuis sa publication n'a su ni n'aurait su ajouter quelque trait concernant la personnalité et l'œuvre du bienheureux Théodoret, ou fût-ce même son époque. De célèbres savants russes, tels A. P. Lebedev, V. V. Bolotov, N. N. Korsunskij et d'autres encore, abondèrent en éloges des plus enthousiastes, se plaisant à souligner que le temps n'aurait pas de prise sur cette œuvre unique par sa valeur scientifique. Le célèbre savant allemand, Adolf Harnack, la salua comme étant sans égal dans le domaine de la patristique et rendit hommage à la rigoureuse objectivité scientifique ainsi qu'à la richesse du contenu (1). Certains allèrent même jusqu'à vouloir étudier le russe pour pouvoir la lire dans sa version originale (ainsi l'actuel Bishop Headlam). Depuis la publication de cet ouvrage, un demi-siècle s'est écoulé, sans qu'il ait été dépassé ; il reste l'unique source fondamentale où vont puiser tous les savants désireux d'approfondir les Ve et VIe siècles de notre ère. Grâce à ce travail, Glubokovskij obtint le grade de maître en théologie, bien que de l'aveu de ses critiques, un seul volume eût amplement suffi, le second dépassant les exigences.

En 1891 l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg invita Glubokovskij à la faire bénéficier de ses travaux, nonobostant sa qualité d'ancien étudiant de l'Académie ecclésiastique de Moscou. Il fut élu *dozent* adjoint à la chaire d'Écriture Sainte néotestamentaire. Ce jeune savant d'un si grand talent s'accommoda aussitôt à la nouvelle discipli-

(1) Cfr *Theol. Literaturzeitung*, 1890, n° 20, p. 502-504 (N. d. l. R.).

ne scientifique et se mit, avec le même soin méthodique et le même immense succès, à défricher cette partie fondamentale de l'enseignement théologique. En 1897 parut le premier des trois volumes de son énorme travail : *L'évangile de saint Paul. Ses origines et son essence.* Ce premier volume lui valut le grade de docteur en théologie et, une semaine plus tard, l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg le nommait professeur ordinaire. Après plusieurs années, l'ouvrage fut imprimé sous sa forme définitive, à savoir : le premier volume en 1905 ; le deuxième en 1910 ; le troisième en 1912. Sitôt le premier volume paru (1897), la critique russe et occidentale l'accueillit avec enthousiasme et salua en lui l'ouvrage le plus remarquable qui ait été publié dans ce domaine depuis de nombreuses années, un ouvrage sans égal. Un savant s'intéressant à la prédication paulinienne ne pourrait plus, en effet, se dispenser d'étudier de façon approfondie ce qui a été exposé par Glubokovskij avec tant de profondeur et de connaissance bibliographique.

Ces deux importants travaux avaient solidement assuré à Glubokovskij le renom d'un très grand savant non seulement parmi les hommes de science russes mais aussi parmi les occidentaux.

Le professeur Glubokovskij n'interrompit pas son travail. Il continua de publier sur l'Écriture Sainte néotestamentaire. Parallèlement il s'occupait d'autres questions, et la liste de ses études et articles dans ce domaine couvrirait des feuilles d'imprimés (1). Parmi d'autres ouvrages dus à sa plume, on peut citer :

1) *Sur le problème de l'épître de saint Paul aux Galates.* Saint-Pétersbourg, 1903.

2) *Sur la 2me épître de saint Paul aux Thessaloniciens. Ibid.*, 1915.

(1) Nous ne mentionnerons pas tous ses ouvrages. On en trouvera la liste dans *l'Almanach de l'Université de* 1888-1928, p. 651-666. Sofia, 1929, et aussi dans le livre publié à l'occasion du 35e *Anniversaire de l'activité scientifique du professeur Nikolaj Nikanorovič Glubokovskij.* Sofia, 1925.

3) *Le Médiateur de la Nouvelle Alliance.* Analyse exégétique d'Hébreux I, 1-5. Sergiev Posad, 1915.

4) *Le Christ et les anges.* Analyse exégétique d'Hébreux I, 6-14. Petrograd, 1915.

5) *Sur le recensement de Quirinius.* 1913.

6) *Quatre traités sur le grec biblique* ; etc.

Voyant l'énorme activité scientifique du professeur Glubokovskij et la grande autorité dont il jouissait comme savant, le ministère de l'instruction publique lui offrit à différentes reprises une chaire à l'Université de Saint-Pétersbourg ; mais il préféra concentrer ses efforts sur un seul point — l'Académie — et il déclina l'offre. S'il se refusa à cette nomination hautement honorifique, le professeur Glubokovskij ne fut jamais avare de collaboration scientifique ; il devint un collaborateur précieux pour le Saint-Synode, membre de la commission d'enseignement près ce dernier, membre de toutes les Académies ecclésiastiques, membre de l'Académie des sciences et de quantité d'autres instituts scientifiques russes ou étrangers. Glubokovskij prit une part très active à la commission dite « préparatoire au Concile » où l'on entendit fréquemment ses avis pleins d'autorité et tout exhaustifs. Entre-temps, la révolution de 1917 venait interrompre toute activité scientifique dans le domaine de la théologie. En 1918 toutes les académies ecclésiastiques furent fermées. Le professeur Glubokovskij enseigna à Upsala en Suède. A son retour en Russie, il fut invité à professer à l'Université de Petrograd. Mais le bolchevisme et la liberté scientifique étaient déjà devenus incompatibles. Aussi donc, peu après l'assassinat de son frère, Glubokovskij qui redoutait un semblable destin, se vit-il forcé de quitter sa patrie. Le 29 août, s'étant incliné sur la tombe du professeur Lebedev, emportant dans un petit sac un peu de terre natale, il partit pour partager avec tant d'autres savants russes le pénible sort de l'exilé. Il occupa successivement des chaires universitaires à Prague (jusqu'en mars 1922), à Belgrade

(jusqu'en mai 1923), à Sofia enfin et cela jusqu'au jour de sa mort, comme professeur titulaire de la chaire d'Écriture Sainte néotestamentaire.

La faculté de théologie à Sofia devint sa nouvelle Alma Mater et la Bulgarie, sa seconde patrie. Le 19 novembre 1923 il commençait la leçon qui inaugurait la Faculté, jetant symboliquement les assises de la tradition et de l'autorité scientifiques de celle-ci.

Le professeur Glubokovskij aima sincèrement le peuple bulgare et la Faculté ; mais c'est à la Russie et à l'Orthodoxie qu'allait son amour le plus profond, un amour sans borne. Avec son esprit sobre et pénétrant il se rendait compte que le jour du retour dans la patrie, qui ramènerait une existence et un travail scientifique normaux, était bien lointain et qu'il ne vivrait pas assez longtemps pour le voir ; mais il croyait fermement que ce jour viendrait. Il se consolait à la pensée d'être enterré dans cette Bulgarie fraternelle, si chère à son cœur, dont le sort cruel lui causait souvent tant de peine, mais dont les succès inondaient son âme de joie. « La terre bulgare, disait-il, va me recevoir comme son propre fils ». Et, en effet, la terre bulgare l'accueillit après lui avoir exprimé toute sa gratitude pour l'amour sans réserve qu'il lui portait et pour les services qu'en savant il avait rendus au peuple, à la science bulgares et à l'Église orthodoxe.

Durant un séjour de près de quatorze ans en Bulgarie, Glubokovskij publia une série de travaux scientifiques : il glissa dans chacun des volumes de l'Annuaire de la Faculté de théologie des articles de grande valeur ; il fit paraître indépendamment des travaux plus volumineux, savoir :

1) *Les Évangiles et la bonne nouvelle du Christ Sauveur et de son œuvre rédemptrice.* Sofia, 1932.

2) *Saint Luc, évangéliste et auteur des Actes.* Sofia, 1932.

3) *La bonne nouvelle de la liberté chrétienne dans l'épître de saint Paul aux Galates.* Bref aperçu. Sofia, 1935.

4) *La Didascalie et les fausses décrétales d'Isidore.* Leurs origines, leurs rapports réciproques, leur valeur. Sofia, 1935.

5) *La science théologique en Russie.* Son développement historique et son état actuel. Édition de la rédaction de *Voskresnoe Čtenie.* Varsovie, 1928 (1).

Il envoya aussi un grand nombre d'articles traitant de sujets variés à différentes publications et périodiques étrangers.

Peu après son arrivée en Bulgarie, Glubokovskij conçut le projet de poursuivre la publication de *l'Encyclopédie de la théologie* dont il était le rédacteur, afin de pouvoir l'achever. Malheureusement la cruelle crise matérielle qui s'était abattue sur sa nouvelle patrie jointe à la situation désastreuse en Europe de l'émigration russe sur l'intérêt desquelles on aurait pu tabler, l'empêchèrent de réaliser ce projet. L'Encyclopédie resta inachevée.

Feu le professeur Glubokovskij laisse un grand et riche héritage spirituel. Parmi ses manuscrits, s'en trouvent qui attendent la publication, tels :

1) *L'évangile de la gloire chrétienne dans l'Apocalypse de saint Jean le théologien.* Cette étude intéressante comporte environ 630 pages manuscrites. Une partie a été achevée à Sofia le 16 septembre 1934, et l'autre à Sremski-Karlovcy (Yougoslavie), le 6 août 1935.

2) *Le Christ Rédempteur. L'Église du Christ et l'homme racheté, dans les épîtres de saint Paul aux Philippiens, Éphésiens, Colossiens et à Philémon* (avec un court résumé). A peu près 320 p.

3) *L'évangile de la sainteté chrétienne dans l'épître aux Hébreux. L'épître aux Hébreux sur le Rédempteur et la Rédemption.* Comprenant environ 640 pages de texte et 85 pages de bibliographie. (Sur l'épître aux Hébreux, le professeur Glubokovskij a publié une série d'études exégétiques dans les volumes 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11 et 12 de l'Annuaire de la Faculté théologique de l'Université de Sofia).

(1) Résumé rapide d'un ouvrage plus important resté manuscrit.

4) *Un dictionnaire biblique,* comprenant environ 2400 pages de grand format. Travail commencé le 8 novembre 1930 et achevé le 25 mai 1933. La fin du manuscrit porte une émouvante addition : « Cette tâche a été pénible, pleine qu'elle était des difficultés de l'exil, des occupations créées par le service, et d'infirmités corporelles qui vinrent abondantes avec mes soixante-dix ans. La main droite s'est bien vite exténuée, elle a commencé à me refuser son service ; j'ai dû avoir recours à la main gauche chaque jour en commençant et en continuant d'écrire ».

Parmi les manuscrits de Glubokovskij il y en a d'autobiographiques ainsi que d'autres d'un grand prix, tout comme un grand nombre d'études et d'articles moins considérables mais très intéressants.

Faudra-t-il que cet immense trésor scientifique reste longtemps sans voir le jour ? L'impression de ces manuscrits nécessiterait de grosses dépenses ; l'État bulgare n'a pas assez de ressources, l'Église bulgare elle aussi est pauvre ; la Faculté aussi ; on ne peut donc compter que sur le secours de mécènes, protecteurs de la science. Et certes, elle est exacte la parole d'un disciple et d'un admirateur de Glubokovskij, le protopresbytre Šavelskij, qui disait qu'en publiant ses travaux le mécène rendrait son propre nom glorieux, celui de l'auteur ayant atteint depuis longtemps déjà une grandeur telle qu'il n'est plus nécessaire d'y ajouter un lustre nouveau.

Les services que le professeur Glubokovskij avait rendus à la science, ont reçu en Bulgarie une appréciation proportionnée à leur mérite : il était membre de l'Académie des sciences bulgare ; le peuple, les professeurs, les étudiants bulgares, de même que les émigrés russes, qui lui organisèrent des funérailles solennelles, témoignèrent ainsi de leurs sentiments de haute estime et de profonde douleur où sa mort plongeait leurs cœurs.

Inclinons-nous devant la mémoire si glorieusement pure

de ce professeur d'un mérite si excellent, de ce grand savant, de cet homme rare, que fut Nikolaj Nikanorovič Glubokovskij.

Professeur G. S. Pašev.
Sofia (Bulgarie), 8 mai 1937.

RELATIONS INTERCONFESSIONNELLES

LES CONFÉRENCES ŒCUMÉNIQUES D'OXFORD ET D'ÉDIMBOURG (1)

Bien que d'une part nous comptions publier très prochainement les impressions d'un membre orthodoxe de ces deux conférences sur celles-ci, et que d'autre part les *Reports* officiels auront paru après la composition de ces lignes, mais avant leur publication sans doute, nous tenons à donner aux lecteurs l'essentiel de ces deux grands événements pour autant que nous avons pu le faire en nous servant de la documentation œcuménique.

I

Oxford.

La conférence s'est ouverte le 12 juillet, sixième anniversaire de la mort de Nathan Söderblom, signifiant ainsi le lien avec la conférence de Stockholm. Elle s'en distingua cependant dès le début par plusieurs traits : en 1925 on s'attendait à une période de paix et de prospérité ; en juillet 1937 on se trouvait devant une situation internationale, politique, sociale et économique singulièrement difficile et

(1) Pour éviter les répétitions disons que nous emploierons au cours de cette chronique les mots «catholique» et «protestant» dans leur « sens œcuménique », de respect et de non-respect en intention, de la Tradition chrétienne.

troublée, conséquence, comme on l'a fait remarquer, du péché et de l'activité du démon (1), et le but de la conférence sur l'*Église, la Nation et l'État* était précisément, comme son nom l'indique, de donner aux difficiles problèmes qu'elle avait devant soi une « réponse de l'Église du Christ », comme s'expriment les comptes-rendus officieux. L'assistance à Oxford se montait à plus de 800, dont 425 délégués (élus, 300 ; cooptés, 100 et 25 *ex-officiis*), 300 visiteurs et 100 représentants des jeunesses, tandis qu'à Stockholm elle n'était que d'environ 500. Dans cette assistance les Églises du Proche et de l'Extrême-Orient se trouvaient représentées, sinon en grand nombre (à cause des frais de voyage), au moins par des personnes d'une grande distinction, et dont on admira la préparation scientifique, l'expérience et la discrétion de jugement (parmi eux le Dr. V. S. Azariah, premier évêque anglican indigène de Dornakal dans les Indes méridionales).

Voici les délégués orthodoxes : Grande Église de Constantinople — Mgr Germanos, archevêque de Thyatire, un des présidents de la conférence ; Alexandrie — Mgr Christophe de Leontopolis et Mgr Nicolas d'Axum ; Grèce — Mgr Antonios N. Politis, métropolite d'Élias, H. Alivisatos, P. Bratsiotis, C. Dyovouniotis ; Pologne — le métropolite Denys et G. Roščicki, secrétaire du Saint-Synode ; Roumanie — S. Ionescu, V. G. Ispir, l'archimandrite Scriban, T. Popescu ; Bulgarie — l'archevêque Stefan de Sofia, protopresbytre Dr. S. Zankov ; Latvie — R. P. Janson ; Yougoslavie — Mgr Irénée, évêque de Novi-Sad ; émigration russe — R. P. Bulgakov, N. N. Alekseev, B. Vyšeslavcev, V. Zěnkovskij.

A côté de ces personnalités vénérables par leur âge et leur mérite, un trait distinctif d'Oxford fut la présence de représentants des « jeunesses œcuméniques » (YMCA, YWCA, WSCF, etc.), dont l'âge ne dépassait pas 35 ans, et qui mal-

(1) D'après G. May dans *Prot. Rundschau*, 1937, nº 4, il n'y a pas eu de mot qui soit revenu plus souvent dans la bouche des orateurs à Oxford.

gré cela se montrèrent très méritants et apportèrent une sérieuse contribution au travail commun tout en siégeant à part et ne prenant part qu'aux sessions plénières sans droit de vote (espèce d'épreuve en vue de la conférence mondiale prévue pour 1939). Celui-ci avait été préparé avec grand soin sous la direction du Dr. J. H. Oldham (1). Ces travaux préparatoires ont été publiés (2), ou le seront, et ceux des théologiens orthodoxes russes de Paris ont été jugés très utiles aussi (3). Le livre immédiatement destiné à Oxford est Dr. J. H. OLDHAM et Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT : *The Church and its Function in Society* (Londres, George Allen and Unwin) qui sera analysé plus tard.

La séance inaugurale se tint au *Sheldonian Theatre* à 20 h. 15 sous la présidence de l'archevêque de Cantorbéry, Dr. Cosmo Gordon Lang, dont le discours d'ouverture, parmi d'autres idées, marqua avec regret l'absence de l'Église catholique romaine qui possède une tradition sociale éminente (encycliques papales). Des paroles de bienvenue au nom de l'Université furent prononcées par son vice-chancelier, Dr. Lindsay, et tout le monde s'accorda pour trouver très à propos la devise de l'Université : *Dominus illuminatio mea*. La séance se termina par le chant simultanément en anglais, français, allemand de : *Ein' feste Burg*. Les journées suivantes se passèrent à écouter des rapports. Le Dr. Zankov en lut un remarquable sur la *Nature de l'Église-mystère*, avec les notes caractéristiquement orthodoxes de communion d'amour dans une tradition vivante. On constitua cinq

(1) *Theology*, la grande revue de l'anglicanisme historique remarquait avec quelque malice : « Some delegates had at times misgivings that they had been called together to register agreement with Dr. Oldham's convictions » (nº 9, p. 133).

(2) On peut trouver leur énumération dans *L(iving) C(hurch)* du 3 juillet, p. 6. Ils ont tous été signalés dans le *Bulletin d'Irénikon* (théologie unioniste) et beaucoup d'entre eux analysés dans la *Bibliographie*.

(3) C'est l'opinion de Bishop Stevens, *LC*, 7 août. Leurs études viennent de paraître en volume : *Kirche, Staat und Mensch*. Genève, 1937.

sections : *The Church and the Community* ; *Church and State ; Church, Community and State in Relation to the Social Order* ; *Church, Community and State in Relation to Education* ; *The Universal Church and the World of Nations*, et une sous-section sur *Christianity and War* (nous donnons les titres anglais à cause des difficultés de traduction de la terminologie anglaise ; nous y reviendrons). Durant la première semaine le travail se poursuivit surtout dans les sections.

Le P. Bulgakov prit une part considérable dans les discussions sur l'Église devant les problèmes économiques, y étant doublement autorisé en tant que théologien et économiste. Il insista sur un rejet catégorique de l'utopie matérialiste, mais aussi sur l'attention à prêter à ce que Dieu veut apprendre à l'Église, même sous des apparences non-religieuses ou antireligieuses. En général on s'accorda à ne pas demander à l'Église d'action directe sur les conditions économiques.

La seconde semaine fut occupée par la lecture des rapports des sections. Ils insistaient tous sur la transcendance et l'indépendance de l'Église et ils furent adoptés à l'unanimité.

Nous parlerons plus tard et séparément, à cause de son importance pour les deux conférences et pour l'avenir du mouvement œcuménique, du *World Council of Churches*.

Notons encore une intervention de M. Zyzykin, professeur orthodoxe à l'Université de Varsovie et membre coopté, qui a trouvé que la conférence ne voyait pas l'ennemi pour la paix en Dieu là où il se trouve vraiment (la Troisième Internationale), et a exprimé le désir de voir un développement plus chrétien du droit international par la Société des Nations.

Enfin la conférence adopta à sa séance de clôture un *Message to the Christian Churches* qui résuma tout ce qu'elle avait à dire (1).

Ce message affirme d'abord l'unité fondamentale des Églises dans

(1) Il a été publié en fascicules séparés qu'on peut obtenir au prix de 4 sh. la centaine, ou 35 sh. le mille à Edinburgh House, 2, Eaton Gate, London, S. W. 1.

le Christ, qui n'exclut pas la diversité des races et nations — dons de Dieu (point important quant au problème des minorités nationales). A côté de l'autorité de l'État il existe l'autorité de Dieu que l'Église a le devoir d'annoncer envers et contre tout. Viennent ensuite des réflexions sur les choses économiques et éducatrices à la lumière chrétienne. On espère pour finir que l'Esprit soufflera partout et fera partout éclore des groupes qui étudieront les voies nouvelles où l'Église marchera. Un souvenir pour les Églises absentes de Russie et d'Allemagne (1).

Entre-temps, le 17 juillet, dans l'espace de vingt minutes, le vice-chancelier Lindsay déclara en un latin choisi, docteurs en théologie *honoris causa* : le docteur Eidem, archevêque d'Upsala, W. Adams Brown, S. Zankov, E. Brunner et J. H. Oldham. Le service de presse de la conférence qui était admirablement organisé grâce aux soins du Dr. Basil Mathews, s'exprime ainsi sur l'esprit des travaux de la conférence dans son article : *Du chaos vers la création* :

Tous (les groupes) avaient étudié et fait leurs recommandations, non dans un esprit de supériorité, mais en reconnaissant humblement et avec contrition que l'Église, en tant qu'institution, non pas l'*Una Sancta*, mais la chrétienté organisée, avait lamentablement échoué dans ses rapports avec le monde, et manqué à son devoir de propager l'Église de son Maître (2).

(1) Seules les Églises évangéliques d'Allemagne ont été empêchées d'assister à la conférence, et c'est à elles que le 19 juillet on envoya un message à l'instigation du Dr. Bell, évêque de Chichester. Les Églises méthodiste et baptiste allemandes ainsi que la vieille-catholique ont été représentées à la conférence et se sont désolidarisées de ce message. On peut trouver des détails dans *Unité de l'Église*, 1937, mai-juin, p. 91.

(2) p. 12. L'accent sur la *faillite* de l'Église chrétienne était très prononcé à la conférence, surtout dans la bouche des protestants ; ainsi le Dr. S. M. Cavert, secrétaire général de la Fédération des Églises du Christ des États-Unis s'exprima ainsi : « Je crois en la sainte Église catholique et je regrette qu'elle n'existe pas » *(Service de presse)*. Le vénérable A. E. Monahan, archidiacre de Monmouth, anglo-catholique convaincu, protesta à plusieurs reprises contre une telle conception ecclésiologique (*LC*, 31 juillet, p. 131).

La *partie dévotionnelle* de la conférence portait un caractère spécial : on se réunissait tous les jours à 9 h. 30 et 18 h. 45 à *Saint Mary's* pour un service *non-liturgique* sous forme de méditation conduit par un représentant d'une confession différente chaque fois. (On avait donné aux anglo-catholiques et aux orthodoxes la possibilité de célébrer leurs offices propres dans des chapelles séparées). Ce caractère non-liturgique des dévotions quotidiennes frappa désagréablement les délégués anglo-catholiques et orthodoxes encore remplis de l'expérience liturgique si riche des réunions anglo-orthodoxes (par exemple de celles de la *Fellowship* des saints Alban et Serge). Les vêpres orthodoxes, auxquelles assistèrent beaucoup de délégués non-orthodoxes furent célébrées à *Saint Mary's* le vendredi 16 juillet et le chœur J. Denisov de Paris y donna un concert le dimanche 18. Voici l'appréciation de l'article : *Du chaos vers la création* à ce sujet :

La recherche intensive de la vérité par une rigoureuse discussion intellectuelle, si elle peut amener de la confusion, elle peut aussi clarifier les esprits. La puissance de la musique pour ouvrir les portes de la personnalité à la voix de Dieu, n'intensifie pas seulement la croyance intellectuelle, mais conduit à ce que le professeur Boulgakoff appelle le réalisme mystique. Le chant profondément émouvant de la liturgie de l'Église orthodoxe russe dans l'église de l'Université d'Oxford, fut pour cette raison un acte créateur de vie dans notre conférence. Comme le disait le professeur Boulgakoff : « Nos prières ne peuvent être prosaïques, elles doivent être poétiques ». « La beauté, continua-t-il, est l'apparence de Dieu. Par le réalisme mystique de la liturgie, les actes de la vie de Notre Seigneur ont une valeur perpétuelle et deviennent des actes mystiques dans l'expérience des fidèles. Le Christ naît pour nous, dans notre âme, chaque fois que vient Noël. Il monte sur la croix pour nous chaque semaine sainte. Je vous le dis, chaque matin de Pâques « Christ est ressuscité ».

Et plus loin :

C'est lorsque le métropolite de Thyatire... conduisit les prières orthodoxes du soir... que la conférence a probablement atteint le

plus haut point du pur œcuménisme. Car l'esprit œcuménique n'est pas seulement la conciliation intellectuelle, mais la capacité d'adorer Dieu en vérité à la manière d'une autre communion, et sans conteste le service orthodoxe de *St. Mary's* a remué beaucoup de ceux qui n'étaient encore jamais entrés dans l'esprit et le sentiment de la paix » (1).

Enfin le 25 juillet à *Saint Mary's* il y eut un service de communion anglican (l'archevêque de Cantorbéry assisté d'évêques des Dominions) auquel furent invités de participer en communiant tous les membres baptisés, indépendamment de leur credo (unitariens ou trinitariens) (2).

Venons-en maintenant aux appréciations de la conférence, qui seront, à cause de nos sources, surtout anglo-catholiques et orthodoxes. D'abord les résultats positifs : Une atmosphère vraiment œcuménique élargissant les horizons et faite de compréhension et de désir d'apprendre des *fellow-christians* qui représentaient toutes les dénominations, et de leurs expériences chrétiennes (3). L'intimité des collèges d'Oxford dans lesquels les délégués vécurent pendant quinze jours la vie de communauté, contribua beaucoup à la créer (4). Bishop Stevens de Los Angeles s'exprime ainsi :

(1) p. 8 et 9. Précédemment sur le bateau *S. S. Champlain* l'amenant d'Amérique, Mgr Antoine Bashir a célébré une liturgie syrienne en concélébration avec deux ministres anglicans (*LC, l. c.*, p. 132).

(2) Cette intercommunion a beaucoup choqué les anglo-catholiques et les orthodoxes. *The Chichester Diocesan Gazette*, août, p. 241, en rappelle la base canonique : permission donnée par l'évêque d'Oxford conformément à la *Resolution of the Upper House of the Canterbury Convocation* du 18 janvier 1933, qui s'appuyait à son tour sur la *Recommendation* de la conférence de Lambeth de 1930, laquelle l'autorise quand des chrétiens de dénominations différentes sont réunis pour des « *efforts definitely intended to promote the visible unity of the Church of Christ* ».

(3) Ces expériences peuvent se résumer ainsi d'après Bishop Stevens : la *gratia sola* des continentaux, le semi-pélagianisme des anglicans et le pélagianisme des Américains (*LC, l. c.*).

(4) On trouve là-dessus des détails pleins d'humour dans *Goodwill*, 1937, n° 3.

It is all a strange mixture of varying sounds, colors, costumes and peoples. The Council of Nicea could not have provided more variety or more of real earnestness in the task at hand » (1).

Une conséquence de cette atmosphère fut le sentiment d'unité dans *une* Église (dont nous avons fait cependant déjà remarquer le caractère trop « nouménal » au goût des anglo-catholiques même). *Theology (l. c.)* dit que les délégués vinrent à Oxford parlant d'Églises et en partirent en ne parlant que d'*une* Église.

A new vision — not of formal resolutions to be implemented nor of tasks to be performed, but of the One Holy Catholic Church. This is what we saw at Oxford, the One Church coming down from God out of heaven (2).

Et cette église ne fut pas comprise comme le résultat d'une espèce de contrat social mais comme un *don* de Dieu et une institution du Christ avec des responsabilités sociales.

Quant aux *limitations*, *Theology* trouve que la première provenait de l'absence de l'Église catholique romaine. La seconde accentue encore la déficience catholique : le nombre trop limité des délégués anglo-catholiques, orthodoxes et vieux-catholiques, et la prédominance des protestants américains (3).

Les représentants de l'anglicanisme et de l'Orthodoxie ont été traités d'après *Theology* (nº 8, p. 71) « with the utmost consideration, but they can hardly be said to have had the opportunity of exhibiting all the traditions which they have inherited ». Selon l'expression plaisante d'un orthodoxe rapportée par le Dr. Gavin : « We Orthodox simply are flowers on the table of the American Protestant banquet » (4). Une autre limitation aurait été l'absence de

(1) *LC*, 7 août, p. 165.
(2) *Goodwill*, *l. c.*, p. 57.
(3) *Theology*, *l. c.*
(4) *LC*, p. 158.

« meneurs », de brillants orateurs ; l'élan et l'enthousiasme faisaient défaut (1).

Les protestants américains insistaient principalement sur des programmes pratiques d'action, tandis que les continentaux appuyaient sur la nécessité de définitions (2). Et cependant ces définitions étaient rendues très difficiles à cause de la terminologie spéciale et technique qui devait être donnée en trois langues : l'anglais, l'allemand et le français, pour exprimer des notions aussi vagues que *Church, Community, State* (3).

Un professeur hollandais polyglotte proposa la composition d'un dictionnaire œcuménique théologique pour que ces termes puissent être employés dans leur *agreed sense* (4).

En général Oxford a posé plus de questions qu'elle n'en a résolu, de l'avis de G. May déjà cité.

Voici comment *LC* résume dans son *Editorial* les résultats de la conférence :

1) La chrétienté non-romaine a démontré la volonté de présenter au monde un front chrétien uni ; 2) La chrétienté non-romaine a répudié la prétention de suprématie de l'État sur l'Église ; 3) La chrétienté non-romaine a déclaré son opposition aux barrières raciales dans l'Église et la Société ; 4) La chrétienté non-romaine a condamné la guerre comme instrument de la politique mondiale ; 5) La chrétienté non-romaine a proclamé sa responsabilité d'éprouver les institutions sociales à la lumière de la volonté de Dieu ; 6) La chrétienté non-romaine a demandé la liberté de l'éducation et l'égalité des possibilités d'éducation (5).

(1) Opinion de G. May, prostestant continental, *l. c.*, p. 300.

(2) *LC*, 31 juillet. Voilà comment s'exprime *The Pilot* (organe du *Council for Promoting Christian Unity*, anglo-catholique d'extrême droite) : il y a eu prédominance du « hearty and optimistic American Protestantism with all his utilitarian humanitarianism and worship of technological education ». A cette occasion on trouve très sage que Rome ait condamné l'Américanisme, il y a un demi-siècle (septembre, p. 3-4).

(3) Gavin, *art. cit.*

(4) *Theology*, n° 9.

(5) *LC*, 7 août, p. 149-150. Comme on verra plus tard quand nous parlerons du *World Council of Churches*, les adjectifs *non-romain* ne doivent pas signifier *anti-romain*, et n'ont qu'une valeur empirique.

Comme appréciations orthodoxes, en plus des correspondances privées qui ont toutes regretté la pauvreté liturgique-œcuménique de la conférence et apprécié sa haute tenue scientifique, nous ne connaissons jusqu'à présent que celle du professeur V. Zěnkovskij. A ses yeux Oxford a été un témoignage chrétien pour la lutte contre le sécularisme et un appel en faveur d'un nouveau type de culture chrétienne *intégrale mais libre*, domaine qui unit les orthodoxes aux anglicans et protestants et qui les sépare des catholiques. Il exprime aussi sa fierté du travail important fourni par les délégués orthodoxes malgré leur petit nombre, et dit à propos du concert, dont nous avons déjà parlé, qu'il fut « une expression musicale de l'intérêt pour l'Orthodoxie qui se ressentait toujours au cours de la conférence » (1).

Quant à cet intérêt précisément, citons encore, puisque cela nous occupe particulièrement, l'opinion du professeur A. J. Slosser, du séminaire presbytérien de Pittsburg, d'après laquelle les orthodoxes devraient devenir les *leaders* du mouvement œcuménique, parce qu'il est plus facile aux protestants de marcher de l'avant avec le catholicisme des orthodoxes, avec lesquels ils n'ont pas eu de démêlés historiques, qu'avec celui des anglicans. Et voici comment s'exprime *Du chaos vers la création* maintes fois cité :

« Et cependant il ne s'agit pas là de nostalgie (il était parlé précidemment des offices liturgiques orthodoxes). Les orthodoxes d'Oxford ne sont pas des sentimentaux. Ils ont pris une grande part à la préparation d'Oxford dans les cinq sections de la conférence et dans les comités de rédaction. Leur voix se serait fait entendre plus souvent de la tribune s'il n'y avait eu des difficultés de langage. Car, ils sont venus à la conférence avec le sentiment réel et profond que leurs Églises orientales doivent s'occuper sans retard des problèmes économiques et d'ordre social, de l'éducation et de la destinée nationale, peut-être pas de la même manière que les Églises d'Occident, mais cependant, dans l'esprit du même Évangile de Jésus-Christ. »

(1) *PN*, 21 août.

Citons encore l'opinion d'un membre orthodoxe de la Conférence rapporté par *The Pilot* (l. c.) d'après laquelle Oxford aurait fait reculer le Mouvement œcuménique de dix ans à cause de sa note « pan-protestante ».

La conférence s'est clôturée le 26 juillet.

ENTRE LES CONFÉRENCES.

Le 29, ses délégués et les délégués de la conférence d'Édimbourg se réunirent à la cathédrale Saint-Paul de Londres à 18 h. 15 pour un service divin composé comme il suit :

Exhortation par le doyen de Saint-Paul ; leçon par le pasteur M. Boegner, (*Rom.* XI, 33-36), épître lue par le Rev. M. S. Aubrey, modérateur du *Federal Council of Free Churches of England and Wales ;* l'évangile (*Mat.* XI, 25-30) lu par l'évêque d'Albany, USA ; le Credo de Nicée ; le sermon de l'archevêque de Cantorbéry ; présentation des offrandes par le doyen ; acte d'invocation par l'évêque de Dornakal ; acte de pénitence par l'archevêque d'Upsala ; acte d'intercession par le Rev. J. Hutchison Cockburn, représentant le modérateur de l'Église d'Écosse ; acte d'adoration par l'archevêque de Thyatire ; *Te Deum laudamus* ; la bénédiction de l'archevêque de Cantorbéry.

Le sermon de l'Archevêque a magnifié la vision d'une Église vraiment catholique, que quiconque a entrevue ne peut oublier. A Oxford, on a mieux vu cet idéal dans l'unité foncière ressentie, mais il faut l'apercevoir mieux encore ; le seul vrai travail unioniste est de s'enraciner toujours de mieux en mieux dans l'unité dans le Christ. L'union ne sera jamais parfaite sans Rome. Comment cette dernière union pourra-t-elle se faire ? Nous ne le savons, mais tout est possible à Dieu, pourvu que la mort nous surprenne marchant toujours vers le but entrevu (1).

Le 29 encore, *The Anglican and Eastern Churches Association* (AECA) conjointement avec la société Saint-Willibrord a donné un déjeuner pour les chefs des délégations orthodoxes et vieille-catholique, au cours duquel l'archevêque vieux-catholique d'Utrecht a pris la parole pour dire que la situation difficile des chrétientés orientales plus que le dogme, divise encore anglicans, vieux-catholiques et orthodoxes (2).

(1) *Ch(urch) T(imes)*, 30 juillet, p. 107.
(2) *Ibid.*

II

ÉDIMBOURG.

La conférence s'ouvrit le 3 août sous la présidence du Dr. Temple, archevêque d'York : elle réunissait 414 *délégués* (et pas de membres désignés autrement), représentant 122 communions qui reconnaissent, suivant le principe du Mouvement *Faith and Order*, « Notre-Seigneur Jésus-Christ pour Dieu Sauveur ». Il y avait parmi eux beaucoup moins de représentants de jeunesses œcuméniques qu'à Oxford mais ils avaient plus de droits. Le rapport n'a pas encore paru, et le service de presse ayant été beaucoup moins abondant qu'à Oxford, nous serons obligé de nous limiter dans notre exposé aux relations publiées jusqu'ici dans *ChT* et *LC* principalement, qui sont parfois très désordonnées et assez peu intelligibles. Disons tout de suite que l'atmosphère d'Édimbourg a été généralement plus calme qu'à Oxford, et que les traducteurs y ont été moins harcelés par la besogne, bien qu'ici aussi l'inconvénient de plusieurs langues ait été ressenti et qu'un délégué de l'Europe centrale se soit plaint avec humour de ce que la langue anglaise devenait l'*Œkumenische Sprache* (1).

Les lecteurs se rappellent que les sujets devant être soumis aux discussions de la Conférence, avaient été travaillés par quatre comités théologiques désignés par le *Continuation Committee* : 1° La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ sous la direction du Dr. Headlam, évêque de Gloucester, et dont les travaux ont paru dans *The Doctrine of Grace*, et le rapport publié en 1931 par le secrétariat *Cheyney Court, Winchester* (n° 66) (2). 2° L'Église du Christ et la parole de Dieu, sous la direction de feu le Dr. Zoellner (son rapport : n° 87 et le volume qui vient de paraître :

(1) *Id.*, 20 août, p. 179.
(2) Cfr *Ir(énikon)*, 13 (1936), 229.

Die Kirche Christi und das Wort Gottes. Berlin, Furche, 1937). 3° L'Église, le ministère et les sacrements, sous la direction du Dr. Headlam, dont les études ont été publiées dans le volume *The Ministry and the Sacraments* (Londres, S. C. M.). 4° L'unité de l'Église dans la vie et dans le culte, sous la direction du doyen Willard L. Sperry, de *Harvard Divinity School*, Cambridge, Mass. (congrégationaliste), dont le secrétariat a publié quatre rapports : 1) *Les divers sens de l'Unité* (n° 82) ; 2) L'*Unité de l'Église dans la vie et le culte* (n° 83) ; 3) *Les facteurs non-théologiques en tant qu'ils établissent l'union des Églises* (n° 84) ; 5) *Les prochaines étapes sur le chemin de l'Église unie* (n° 85).

Les discussions des rapports occupèrent le vendredi 13 et le samedi 14 août ; celui sur la grâce fut adopté facilement avec de légères retouches de terminologie (ainsi par exemple *liberté* au lieu de *libre arbitre*). On se rappelle qu'au contraire la question de la grâce fut la plus controversée à Lausanne en 1927, et conséquemment recommandée à l'étude spéciale du *Continuation Committee.* Dans le rapport sur l'Église et la Parole, il y eut des discussions qu'il est impossible de résumer ici d'après un résumé déjà passablement compliqué (1). Notons seulement une intervention du P. Bulgakov, disant que l'Église n'a jamais été créée. Le rapport III sur le ministère et les sacrements, séparé de celui sur l'Église (à tort, selon *ChT*, 27 août, p. 212) donna le plus de matière aux controverses au sujet du ministère et des saints ordres, de la succession apostolique, du nombre et de la matière des sacrements, du problème de leur validité, et de certains points touchant la doctrine du baptême et de l'Eucharistie, seuls sacrements envisagés spécialement (2). Notons dans les débats la critique véhé-

(1) *ChT*, 20 août.

(2) Pour la doctrine sur les sacrements dans *Faith and Order* on se reportera à l'article de N. ARSENJEV : *Notes sur l'Eucharistie dans le Mouvement œcuménique*, paru dans le fasc. 3 d'*Ir* de cette année.

mente apportée par le Dr. Headlam, qui trouva le rapport bâclé et peu apte à concilier les points de vue épiscopalien, presbytérien et congrégationaliste sur le ministère dans l'Église. Les orthodoxes, à l'exception de N. Arsenjev, selon *ChT* (*l. c.*, p. 179, erreur corrigée par l'intéressé lui-même dans le n° du 27 août, p. 206), insistèrent sur la nécessité du ministère des prêtres ordonnés par des évêques pour la validité des sacrements. Le P. Florovskij, toujours très écouté, émit la conviction que l'épiscopat n'était pas une institution, mais une partie mystique et spirituelle de l'organisme ecclésiastique. Des anglicans modérés, tout en insistant sur l'ordination des ministres par des évêques, ne voulurent pas se prononcer sur la validité des sacrements chez les non-épiscopaliens. Ce fut aussi l'opinion de N. Arsenjev, comme il le déclare lui-même (*ibid.*) et la cause de la précédente mésinterprétation de son attitude. Enfin, on ne put s'accorder non plus sur la nécessité des sacrements devant l'attitude anti-sacramentelle des quakers et salutistes. La question a été laissée en suspens dans le rapport final dans l'espoir que le Saint-Esprit ferait sortir un jour de l'impasse. Furent très remarquées au cours des palabres, les paroles sages du P. Florovskij, demandant, pour élucider les problèmes discutés, une enquête historique très sérieuse : « Nous devons trouver ce que le message apostolique a vraiment été, et non pas ce que nous croyons qu'il a été » (1).

Samedi matin 14, les débats concernèrent le rapport sur l'unité de l'Église dans la vie et le culte, où les sujets les plus brûlants furent l'intercommunion, la communion des saints, et spécialement la place qu'y occupe la sainte Vierge, et la création d'un organe central pour mieux diriger l'avenir du Mouvement œcuménique dans ses deux branches principales, *Life and Work* et *Faith and Order*. L'intercommunion a été déclarée une voie d'union qui demande comme condition

(1) *ChT*, *ibid.*

préalable une confession de foi. On peut trouver une formule de celle-ci dans *ChT* (*ibid.*) dont un paragraphe vaut la peine d'être cité entièrement.

« We further affirm that the guidance of God's Holy Spirit did not cease with the closing of the Canon of the Scripture or with the formulation of the Creeds cited, but that there has been in the Church, through the centuries, as still is, a divinely sustained consciousness of the presence of the Living Christ. (Note : Known in the Orthodox Church as the Holy Tradition).

Le rapport proposa en matière d'*intercommunion* que d'une part, on ne doive ni presser ni s'impatienter devant les réluctances de ceux qui croient que leur foi la leur défend, et que d'autre part, le refus d'intercommunion de la part de pareils chrétiens soit toujours accompagné de tristesse chrétienne en face de la désunion. Aux discussions du mardi 17, après des interventions de protestants (presbytériens, quakers, etc.) le Dr. Temple trouva une formule qui répéta les mêmes affirmations en termes encore plus conciliants. Quant à *la communion des saints*, au dire du Canon L. Hodgson, elle fut le sujet qui demanda le plus de travail au comité de rédaction, à cause des discussions, souvent favorables au dogme, qu'elle provoqua, et dans lesquelles le P. Bulgakov vit un grand pas en avant depuis Lausanne. La place de la Sainte Vierge était d'abord conçue ainsi : « The place of the Mother of Christ was considered and all agreed that she should have a big place in Christian esteem », mais plus tard, à la suite d'interventions protestantes, la rédaction définitive porta : « All generations shall call me blessed was considered. No agreement was reached, and the subject requires further study » (1).

* * *

Le *World Council of Churches* a été, pourrait-on dire, le

(1) *ChT*, *l. c.*, p. 178.

« clou » des deux conférences d'Édimbourg et d'Oxford. Nous en parlerons maintenant en détail. En voici d'abord l'histoire. En août 1936, cédant au désir maintes fois exprimé de fusionner les deux Mouvements, le Conseil œcuménique à Chamby et le *Continuation Committee* de Lausanne à Clarens ont décidé de constituer un comité de trente-cinq, pour faire des rapports à Oxford et Édimbourg sur l'avenir du Mouvement œcuménique. Ce comité composé surtout de protestants, siégea les 8, 9, et 10 juillet à *Westfield College*, Hampstead, et adopta le schème suivant :

Le conseil unirait non seulement les mouvements de Stockholm et de Lausanne, mais le I*(nternational)* M*(issionary)* C*(ouncil)*, l'*Alliance mondiale pour l'amitié internationale par les Églises*, les WSCF (Fédération mondiale des étudiants chrétiens), YMCA, YWCA et le Bureau central d'entr'aide des Églises. Il comporterait les buts suivants : 1° continuer le travail des deux conférences mondiales ; 2° faciliter une action corporative des Églises ; 3° favoriser la coopération dans les études ; 4° promouvoir la conscience œcuménique des Églises ; 5° considérer la création d'un journal œcuménique ; 6° considérer l'établissement de relations avec les fédérations confessionnelles mondiales, ainsi qu'avec les mouvements cités plus haut ; 7° réunir des conférences mondiales sur les sujets spéciaux, quand les circonstances le demanderont. Le conseil exercerait son activité à l'aide de deux organisations : *a*) une assemblée générale des représentants des Églises (d'après un plan à établir plus tard) au nombre de deux cents à convoquer tous les cinq ans ; *b*) un conseil central de soixante membres environ qui siégera tous les ans, et dont la composition sera la suivante : 12 membres appartenant à l'Amérique du Nord, et désignés par le *Federal Council of the Churches of Christ* ; 9 membres à la Grande-Bretagne et désignés de la façon dont les Églises de Grande-Bertagne le trouveront bon ; 18 membres aux Églises du continent ; 9 aux Églises orthodoxes ; 6 aux jeunes Églises (coloniales) avec l'avis du IMC, 6 à l'Afrique du Sud, Australie, etc ; *c)* une commission pour étudier ultérieurement les sujets se rapportant à *Faith and Order ; d*) une autre commission pour l'étude des sujets concernant *Life and Work* (1).

Report of the Committee ; en résumé dans *LC*.

Ce schème, quoique préparé rapidement, a passé à Oxford assez facilement, dans la hâte qui a caractérisé toutes les délibérations de cette conférence. Le Dr. S. M. Cavert, membre du *Federal Council* et du comité des trente-cinq, le recommande en ces termes : « La communauté universelle des croyants doit être capable d'adorer, de penser et d'agir comme une communauté et non pas seulement comme des segments nationaux » (1). Ce fut aussi l'opinion de l'archevêque Temple : « Le Conseil devra être par la sagesse, la justice et le courage de sa conduite la voix de notre chrétienté unie », de la chrétienté non-romaine, mais non antiromaine, car l'Église romaine serait toujours bien reçue si elle venait se joindre, « mais en même temps nous ne pouvons admettre que son refus de coopérer avec nous puisse nous empêcher de coopérer les unes avec les autres » (2). Dans une lettre à la rédaction de *Ch T* (3 septembre), comme suite aux commentaires plus ou moins « sensationnels » et désobligeants autour du Conseil, il ajoute que son but principal serait d'aider les Églises à considérer leur tâche locale sur le fond de la situation mondiale et de ce qu'elle exige de l'Église chrétienne.

A Édimbourg, le projet du Conseil rencontra une forte opposition, à cause de son caractère de héraut du pan-protestantisme, surtout de la part du Dr. Headlam, et du Canon J. A. Douglas, qui insista sur ce qu'on laisse la porte ouverte à l'Église romaine. Les principales objections peuvent se formuler ainsi :

1° Ce projet ruine la base « Incarnation » du Mouvement *Faith and Order*, parce qu'il admet, conformément aux principes de *Life and Work*, la participation des unitariens. Cela jurerait avec l'esprit des initiateurs de Lausanne. 2° Il est contraire au caractère électif et représentatif du Mouvement de Lausanne. Certes, les différentes communions auront une certaine liberté de se joindre au Conseil, mais

(1) *Du chaos à la création.*
(2) *Ibid.*

pourraient-elles, dans la négative, faire encore partie du Mouvement de Lausanne ? A ces objections de principe, se joignent d'autres d'opportunité : *a*) le Conseil étant une *fédération* des Églises et non une *union*, et portant par là un caractère supra-ecclésiastique, pourra être un obstacle à la réalisation de l'Église une. *b*) L'action sociale du Conseil, but pour lequel il est surtout constitué dans la ligne de *Life and Work*, pourra-t-elle être efficace alors que ses membres ne sont pas encore unis dans le domaine doctrinal ? Bishop Headlam s'est principalement insurgé contre la perspective d'une action sociale improvisée qui pourrait faire plus de mal que de bien. *c*) Est-il nécessaire que les communions non-romaines parlent au monde d'une seule voix, et ceci quand les anglicans seuls n'ont pas encore de porte-parole semblable dans les conférences de Lambeth ; les orthodoxes pourraient-ils participer à un tel organisme ? (Notons que Mgr Germanos de Thyatire a fait partie du comité des trente-cinq).

Les partisans du projet, tous anciens délégués d'Oxford, insistèrent sur son utilité pour l'avenir des Mouvements œcuméniques, même et surtout, peut-être, au point de vue financier. Le Dr. W. A. Brown le traite comme une affaire de vie ou de mort, parce que lui seul réussirait à parler à l'imagination du simple peuple, et à rendre intelligible le Mouvement œcuménique à un laïc ordinaire (1). Le Dr. Mott nomma le projet une « enabling clause and the keystone of the arch » (2).

C'est ainsi qu'il nous faut résumer les commentaires (principalement comme nous l'avions annoncé, ceux de *LC* et *Ch T*), et les débats autour du projet du Conseil. Ils se produisirent très tard dans la soirée du 11 août à une heure où beaucoup de délégués orthodoxes et anglicans avaient déjà quitté la séance. Le rapport de l'archevêque Temple fut alors reçu par acclamation d'une assemblée à prédominance protestante, *uno contradicente*, P. Winckworth (3). Mais

(1) *LC*, 27 août, p. 258.
(2) *Id.*, 4 sept., p. 288.
(3) Président de la *S(even) Y(ears') A(ssociation)*, association catholicisante ayant pour but de préparer la conférence de 1940. Cfr *Ir*, 13 (1936), 365.

plus tard, le 16, pendant la discussion du rapport de la IVe section, les attaques se produisirent, et le Dr. Headlam menaça de rejeter le rapport en entier si on n'adoptait pas une résolution qui, tout en approuvant le projet du Conseil, marque la volonté de garder le caractère et la valeur des Mouvements représentés aux conférences d'Oxford et d'Édimbourg (1). A cette fin, chacun des Mouvements désignera 7 délégués pour constituer un comité chargé de préciser le projet. Le délégué orthodoxe de *Faith and Order* est le P. Florovskij, ayant pour substitut l'archimandrite Cassien (Bezobrazov) de l'Institut théologique russe de Paris. Parmi les instructions données aux délégués : assurer le caractère électif de l'organisme, l'absence de tout pouvoir législatif sur les Églises, la base d'« Incarnation » et empêcher le monopole du *Federal Council* dans la désignation des membres américains.

Dans la suite, les préventions anglicanes envers le projet se calmèrent parce qu'il apparut qu'au lieu de « désincarner » *Faith and Order*, il réussirait peut-être à « incarner » *Life and Work*.

Il est intéressant de noter qu'au projet primitif du Conseil proposé à l'assemblée, était attaché aussi une suggestion de répéter à Édimbourg le service d'intercommunion d'Oxford dont nous avons parlé, considéré comme un progrès unioniste. Après les discussions, la suggestion tomba (2).

* * *

La conférence, dans sa session du 17 août après-midi adopta sans opposition une *Affirmation of Unity*, lue par le Dr. Temple et précédemment remaniée sur certains points.

Elle commence par une affirmation d'unité dans la foi en Jésus-

(1) *ChT*, 20 août, p. 179.
(2) *Id.*, p. 178.

Christ : cette unité ne consiste pas dans un accord des intelligences et des volontés, mais elle est en Jésus-Christ, elle est une unité de cœur et d'esprit. Cependant on est divisé dans les formes extérieures de cette vie dans le Christ parce que « nous comprenons différemment sa volonté sur cette Église », et ces divisions sont contraires à la volonté du Christ. Les délégués assemblés prient pour que les divisions finissent, ils constatent avec joie et reconnaissance les progrès accomplis (des préjugés ont été surmontés, des mésintelligences écartées). A la conférence le Saint-Esprit a donné un désir d'apprendre les uns des autres, et un enrichissement. On a prié ensemble et on a pris conscience d'une réelle unité. Mais cette unité doit se manifester, bien que sa forme extérieure ne puisse encore être déterminée. La conférence appelle tous les chrétiens à coopérer pour la trouver et trouver ainsi en même temps le seul remède à toutes les perplexités des temps présents (1).

Finalement après quelques débats encore, les rapports revisés furent « commended unto the attention of the Churches ». Le correspondant du *ChT* croit qu'aucun orthodoxe, à part N. Arsenjev, n'a levé la main en faveur du Rapport et ne s'est tenu debout pour l'Affirmation (N. Arsenjev déclare cependant (*id.*, 27 août), que L. Zander et le P. Zankov ont fait comme lui, et que le P. Bulgakov et l'archimandrite Cassien l'auraient fait s'ils n'avaient pas quitté la conférence la veille), à cause de « vagueness of certain statements and disapproval of the World Council in which the Orthodox can take no part » (2). Il craint que les orthodoxes ne quittent le Mouvement *Faith and Order*.

Il nous faut maintenant nous arrêter en détail sur l'attitude des orthodoxes à Édimbourg, pour autant que nos sources nous permettent d'en juger. Les délégués étaient les suivants :

Patriarcat de Constantinople — Mgr Germanos, métropolite de Thyatire, les archimandrites Michel Constantinidès et Athenagoras Cavadas (USA) ; Patriarcat d'Alexandrie — Mgr Nicolas, métropo-

(1) Le texte *in extenso ibid.*, p. 179 et *LC*, 4 sept., p. 276.
(2) *ChT*, *l. c.*

lite d'Axum ; Grèce — H. Alivisatos, P. Bratsiotis ; émigration russe — Mgr Euloge, archevêque des Églises russes orthodoxes d'Europe occidentale, l'archimandrite Cassien (Bezobrazov), les R. P. Bulgakov, Florovskij ; L. Zander, N. Zernov, Mgr Séraphim de Vienne (Synode de Karlovcy) ; Albanie — Mgr Euloge, évêque de Kortcha ; Bulgarie — Mgr Stéphane, archevêque de Sofia, le R. P. Stéphane Zankov; Latvie — l'archiprêtre Jean Janson ; Pologne — Mgr Denys, métropolite de Varsovie, N. Arsenjev, G. Roščickij.

Elle a été résumée dans une déclaration lue, au nom de tous, par Mgr Germanos de Thyatire, exarque du patriarche œcuménique en Europe occidentale et centrale, le lundi 16 août.

Elle commence par exprimer la joie et la reconnaissance des orthodoxes assemblés à Édimbourg et puis envisage séparément le rapport de chaque section. Pour le premier sur la grâce, tout en manifestant l'accord fondamental, la déclaration attire l'attention de l'assemblée sur le terme *synergia* que les Pères ont employé pour signifier la participation de la volonté humaine au processus de la sanctification.

Quant au second, sur l'Église et la Parole de Dieu, l'Orthodoxie ne peut admettre la primauté de la Parole sur l'Église, dont elle n'est qu'une des richesses de salut ; l'Orthodoxie croit que la visibilité de l'Église lui est essentielle et qu'il n'existe qu'une Église visible sur terre.

Le troisième rapport sur le ministère et les sacrements, ayant été le plus discuté au cours de la Conférence et amendé surtout par les orthodoxes, la déclaration n'entre pas dans ses détails et se contente d'affirmer le point de vue catholique sur la nécessité d'un ministère épiscopal pour la validité des sacrements.

En ce qui concerne le quatrième rapport sur l'unité de l'Église, la déclaration affirme le point de vue orthodoxe sur l'intercommunion comme couronnement d'une unité essentielle établie précédemment en matière de *Faith and Order*, et son contentement devant un certain accord, malgré des divergences importantes, sur la doctrine de la communion des saints.

Elle expose ensuite la conviction orthodoxe que la seule base pour des discussions théologiques fructueuses est la foi de l'Église indivise des sept conciles œcuméniques et qu'elles doivent aboutir à des formules exactes et concrètes, parce que les expressions am-

biguës et compréhensives n'ont aucune valeur, au moins pour l'union des corps chrétiens qui n'ont pas les mêmes caractères essentiels. Elle rappelle ensuite la déclaration de Lausanne et son opinion que la réunion générale des chrétiens pourra être accélérée par des réunions préalables entre confessions chrétiennes très proches. Les réunions partielles et les rapprochements qui se sont produits depuis Lausanne encouragent les orthodoxes à persévérer dans la direction d'une union générale.

La déclaration finit, après avoir fait les réserves qu'exigeait la conscience orthodoxe, en exprimant l'édification que les orthodoxes ont trouvée dans la Conférence et l'espoir que le Christ, le Maître commun, amènera tous les chrétiens à l'unité, en les faisant participer plus intimement à sa croix, sa mort et sa vie ressuscitée (1).

Marquons encore quelques interventions orientales intéressantes. Le P. Mathieu Alexios de l'Église *orthodoxe* (terme du *Who's Who)* du Malabar a parlé de la grande contribution que son Église pourra apporter à la chrétienté, et pourquoi elle ne pourrait entrer dans les vues du *South India Scheme* (2). Il y adjoignit une protestation contre une minimisation de l'épiscopat historique, et contre la création d'un bloc non-romain de la chrétienté (3). On remarqua beaucoup un discours du professeur H. Alivisatos le dimanche 8 août sur la foi catholique combinant raison et tradition. *LC* note une intervention du Dr. Zernov tendant à montrer que le meilleur chemin pour l'union, plutôt que les discussions doctrinales, est une étude sympathique du *Worship* et de la culture des autres chrétiens ; le professeur Sills de Bowdoin College, USA, — qui, soit dit en passant, a trouvé que la conférence de Lausanne avait été plus intéressante que celle d'Édimbourg parce qu'elle comptait parmi ses membres Bishop Brent, N. Söderblom et d'autres personnalités œcuméniques éminentes — que la cause de la réunion catholique pourrait être fortement aidée si les laïcs améri-

(1) *Id.*, p. 195.
(2) Cfr *Ir*, 14 (1937), 101.
(3) *ChT*, 13 août, p. 164-165.

cains apprenaient à mieux connaître l'Orthodoxie orientale (1).

Des réunions des sociétés unionistes anglo-orthodoxes, la *Fellowship* et la AECA ont été tenues au cours de la conférence.

Puisque nous parlons d'Églises orientales, notons la présence à Édimbourg du catholicos *orthodoxe* des monophysites des Indes, Mar Vasilios, qui a raconté le contact de son Église avec l'aile anglo-catholique de l'Église d'Angleterre il y a vingt-cinq ans environ, et l'état prospère de sa chrétienté. Sur le chemin d'Édimbourg le Catholicos a passé par Paris pour en visiter les centres orthodoxes. Il est ami d'un rapprochement avec l'Orthodoxie et entretient des relations amicales avec le hiéromoine Andronikos, représentant du métropolite Euloge dans les Indes (2).Sur le chemin du retour une visite était prévue en Yougoslavie auprès des hiérarchies serbe et russe.

La part des protestants, américains surtout, a été beaucoup moins grande à Édimbourg qu'à Oxford, bien qu'au dire du *ChT* du 13 août, ceux-ci aient essayé d'introduire certaines de leurs tendances expéditives qui rencontrèrent l'opposition acharnée des anglo-catholiques et des luthériens scandinaves. Il arriva cependant que plus tard aussi des discours des représentants des « Églises libres » concernant l'intercommunion et le baptême provoquèrent des protestations véhémentes de la part des orthodoxes.

Les catholiques romains n'assistèrent pas à la conférence officiellement, mais elle a eu quatre prêtres observateurs, auxquels il fut permis d'assister à toutes les réunions sans le droit de participer aux discussions (3). L'archevêque

(1) *LC*, 4 sept.

(2) *PN*, 26 juillet.

(3) Un de ces observateurs, le R. P. Bévenot, S. J. a publié des articles dans *The Tablet* (7, 14, 21 août). Ils sont commentés ainsi que d'autres prononcements de la presse catholique anglaise dans *LC* du 11 sept.

d'Édimbourg Mgr McDonald, O. S. B., invité, refusa mais fit parvenir ses vœux de même que le Prieur du monastère d'Amay.

La conférence se clôtura le mercredi 18 août, après un court message concernant les guerres et menaces de guerre, qui fut adopté à l'unanimité, par un service religieux à la cathédrale *Saint-Giles*, forteresse du presbytérianisme écossais, présidé par l'archevêque d'York, qui se résuma dans la prière suivante, elle même résumé des sentiments de tous :

We give thanks to Almighty God, Father, Son and Holy Spirit, that we are one in our Lord Jesus Christ, not by agreement of our minds or the consent of our wills, but by that which He, in His unmerited grace has done for us in His incarnation, death and resurrection, and by the gift of the Holy Spirit (1).

Le Dr. Temple souhaita au revoir à tous les délégués et fut acclamé sans réserve pour sa présidence pleine de tact et de savoir-faire.

* * *

Le but de la conférence d'Édimbourg avait été, selon l'expression du Dr. Headlam, « to build up a free united Catholic Church » ou bien, d'après un *Rapport*, de trouver une Église avec une atmosphère spirituelle qui soit familière à tous les chrétiens. On aura pu voir au cours de la narration tous les obstacles qui se dressent devant ce but, même dans l'appréciation des orthodoxes et anglo-catholiques. La conférence de Lausanne avait révélé le désir des délégués

(1) *Ch T*, 20 août, p. 179. Les autres services religieux tenus par la Conférence n'eurent rien de « sensationnel » et de comparable au service d'intercommunion d'Oxford, malgré les efforts des protestants. Les anglicans célébrèrent leurs offices à la cathédrale épiscopalienne de *St. Mary*, et les Orthodoxes à *Trinity Church*, tout en assistant les uns aux services des autres. Parmi les manifestations de *fellowship* notons les prédications du Dr. Headlam dans les églises presbytériennes d'Édimbourg.

d'exposer leurs vues, de *parler*, et des divergences sur la grâce, qui ont été à peu près aplanies par les études faites durant les dix années qui la suivirent. La conférence d'Édimbourg marque plutôt le désir d'*écouter*, d'apprendre, et des dissensions sur le terrain sacramentaire ; c'est lui qui est proposé à l'étude du *Continuation Committee*.

Des différences se sont également manifestées quant au type de l'Église, les uns penchant vers un type « personnaliste », les autres vers un type « autoritaire ». On devra, a-t-on dit, étudier mieux à l'avenir les diverses ecclésiologies, ce qui, d'après le Dr. Temple — lettre citée — n'aurait pas encore été opportun jusqu'ici, et mettre au programme des collèges théologiques le problème de l'Unité de l'Église. Des *desiderata* ont été exprimés de mieux faire connaître le mouvement *Faith and Order* aux laïcs, particulièrement en Amérique (1).

Comme qualités de la Conférence, nos sources font valoir, en plus d'une parfaite bonne volonté, et d'une magnifique preuve de patience, la compréhension mutuelle, le désir d'apprendre des autres chrétiens ; ainsi un orthodoxe a affirmé avoir beaucoup appris du barthisme, et aussi de son contact avec les autres orthodoxes. Les protestants français ont retiré beaucoup de profit de leur contact avec les anglicans. Le professeur Cadier s'exprime ainsi dans le *Serv. œc. de pr. et d'inf.* (1937, nº 21) :

« Je dois dire ici toute mon admiration pour les évêques anglicans rencontrés à Édimbourg. On ne peut qu'être surpris par leur autorité spirituelle, leur science théologique, leur fermeté que tempère parfois l'humour aimable des hommes d'Église, leur vision prophétique de l'Église unie. De leur bouche, sont sorties les paroles les plus hautes en faveur de l'unité, qui témoignaient d'un souci de compréhension, d'une piété, d'une ferveur admirables. Ils nous obli-

(1) Les oppositions et les choses à faire sont résumées par le prof. A. Keller dans *Prot. Rundschau* déjà citée, p. 306 suiv., avec une mention spéciale pour la valeur unioniste des Séminaires œcuméniques dont il est l'initiateur.

gent à reviser nos positions. Ils nous font souhaiter, dans nos Églises réformées, où se fait sentir parmi les jeunes générations, un besoin de discipline, l'institution d'un ordre qui pourrait exercer cette discipline en collaboration avec les pasteurs et les anciens. La constitution d'une autorité de ce genre, quel que soit le nom qu'on lui donne (évêque, surintendant, inspecteur ecclésiastique, président), pourra-t-elle suffire à permettre l'intercommunion entre orthodoxes et réformés ? Un épiscopat d'ordre sera-t-il reconnu équivalent à un épiscopat d'ordination ? Autant de questions, qui restent posées et qu'une étude plus approfondie éclairera dans la marche en avant du mouvement œcuménique. »

Les congrégationalistes, dit *ChT* du 17 septembre, (p. 289), ont marqué une tendance à revenir à des principes catholiques et ceci surtout sous l'influence des orthodoxes. En un mot, Édimbourg aurait manifesté, d'après nos sources, plus d'unité que Lausanne et ceci en montrant combien les différents points de vue chrétiens sont complémentaires plutôt qu'exclusifs.

Cette conférence, a été, toujours d'après ces sources, une magnifique preuve de *Fellowship* entre chrétiens. Des délégués celle-ci devrait s'étendre aux masses, et c'est à l'étendre que tout le monde est convié à travailler. Dans cette ligne on annonce pour le mois de juin prochain une conférence des deux Mouvements, qui s'occupera du Conseil si âprement débattu et qui sera ce qu'on voudra bien en faire, d'après le Dr. Temple (lettre citée) (1). N. Arsenjev, du côté orthodoxe, ne s'attend à rien de bon (2).

D. C. Lialine.

(1) Des détails intéressants sur la procédure à suivre pour la constitution du Conseil, peuvent être trouvés dans le *Federal Council Bulletin*, 1937, nº 7, p. 9-10.

(2) Au dernier moment *The Eastern Churches Quarterly* rapporte des détails intéressants sur le rôle des orthodoxes à Édimbourg dus à la plume d'un des observateurs catholiques (1937, nº 4). L'influence des théologiens orthodoxes s'est fait surtout sentir dans les conversations privées, à *Cowan House* p. ex. qui était mis à leur disposition. Le rôle du P. Bulgakov a été proéminent dans les discussions sur la communion des

ACTUALITÉS

Église catholique.

S. E. le cardinal TISSERANT, secrétaire de la S. Congrégation pour l'Église orientale, a été sacré évêque le 25 juillet en la basilique vaticane par S. E. le cardinal Pacelli, secrétaire d'État, assisté de Mgr Migone, archevêque titulaire de Nicomédie, et de Mgr Ruch, évêque de Strasbourg, ancien professeur du nouvel évêque. Dans l'assistance très nombreuse on remarquait parmi d'autres évêques, Mgr Fleury, évêque de Nancy, diocèse d'origine du cardinal Tisserant, et beaucoup de dignitaires et de délégations orientaux.

L'abbaye grecque de Grottaferrata prépare une édition nouvelle des LIVRES LITURGIQUES ORIENTAUX. *The Universe* du 11 juin publie un appel de la Société de saint Jean Chrysostome, qui a son siège à Londres, à la générosité des catholiques anglais, pour permettre l'impression d'un missel.

Le même organe relate la construction, par souscription dans la population, d'églises catholiques en Pologne, le long de la frontière soviétique en guise de « cordon » religieux contre la vague d'antireligion.

On a fêté le bicentenaire de la fondation des écoles catho-

saints et le culte de la Sainte Vierge. Certains délégués orthodoxes ont protesté contre le monopole théologique des représentants de l'Institut théologique russe de Paris et se sont désolidarisés de leur doctrine. Quant aux relations des orthodoxes avec les non-orthodoxes, il faut noter l'indignation d'un prélat orthodoxe devant le discours d'un protestant de gauche, et son affirmation qu'il n'y aurait rien à faire avec ce genre de chrétiens et qu'il vaudrait mieux pour les orthodoxes aller aux congrès de Velehrad. Les orthodoxes sont dit aussi avoir mieux compris les divergences doctrinales dans l'Église d'Angleterre. *Posléd. Novosti* du 17 octobre publie un article de Mme Manuchin qui donne un bon résumé de la conférence d'Édimbourg et en la comparant à celle de Lausanne, en souligne la plus grande unité doctrinale mais en même temps la moindre valeur *humaine* à cause des pertes que le Mouvement a subi depuis 1927 (tout récemment Deissmann et Zoellner).

liques dans la métropole unie de BLAJ. *Cultura creştina* consacre à cet événement son numéro 4-5.

L'APOSTOLAAT DER HEREENIGING a tenu pour commémorer ses dix ans d'existence des journées d'études à Nimègue les 7 et 8 septembre. Les conférenciers furent les professeurs Dr. Franses, O. F. M. (histoire de l'Église arménienne), Dr. Alph. Mulders (théologie et liturgie arméniennes), Dr. M. van den Oudenrhijn, O. P. (les Méchitaristes et leur œuvre), dom Irénée Doens d'Amay (droit ecclésiastique arménien).

Au début de septembre devait se réunir à PINSK (Pologne) le sixième CONGRÈS UNIONISTE. Le cinquième a eu lieu en 1935.

On annonce la triste nouvelle de l'exécution de Mgr FRISON dernier évêque catholique en URSS, le 20 juin. En 1936, p. 66, nous avions annoncé son arrestation.

La *Rev. apolog.* d'octobre publie les notes du voyage unioniste du R. P. Al. VALENSIN, chez les orthodoxes russes d'Extrême-Orient.

Orthodoxie russe.

Il y a des nouvelles au sujet du métropolite CYRILLE (SMIRNOV) DE KAZAN dont nos lecteurs connaissent la rupture avec le métropolite Serge de Moscou, lequel lui reproche d'être en communion avec des schismatiques et même des membres des sectes, reproches que lui font, en plus de ceux d'ordre politique, aussi les autorités soviétiques, fait bien significatif. *Vozroždenie (Vz)* du 23 juillet l'appelle pour cela : « le porte-parole des tendances antisoviétiques du clergé ». D'après des correspondances de Shanghaï il est exilé pour deux ans dans un des camps de concentration (on ne dit pas au juste lequel) parce qu'il ne reconnaît pas le Gouvernement soviétique, et aurait recélé des revenus. La

même peine a frappé ses collaborateurs et même les prêtres de son diocèse qui étaient venus le voir à Kazan (1).

La presse émigrée russe a encore parlé, et *Ned. Chr. Persbureau (NCP)* aussi, de la mort *violente* du métropolite PIERRE DE KRUTICY. Le bruit a un fondement dans la façon étrange, on se le rappelle encore, dont Mgr Serge s'est pris pour annoncer le décès du Prélat à la hiérarchie patriarcale d'Europe occidentale. Selon *Cerkovnaja Žizn* (*CŽ*, n° 4-5), l'assassinat aurait été perpétré depuis longtemps. *NCP* le croit récent et dû à la fin du délai de l'exil (2).

Le 15/28 août il y a eu dix ans que se réunissait à Moscou le CONCILE PANRUSSE qui n'a pas été clôturé, mais seulement interrompu le 7 septembre 1918. Il comptait 450 membres. C'est le 28 octobre 1917 que le patriarcat de Moscou fut rétabli, et le 5 novembre que son titulaire, Mgr Tichon, fut élu.

La *Parole bulgare* du 27 juin relate qu'un *Te Deum* orthodoxe a été célébré à Moscou en l'honneur de la naissance du PRINCE HÉRITIER de Bulgarie, Siméon, sur l'initiative de la légation de Bulgarie. Cette cérémonie ayant été impossible dans une église orthodoxe russe, on a été obligé de s'adresser à la légation de Grèce, qui mit sa chapelle à la disposition du ministre bulgare.

La lutte antireligieuse, nous le disions déjà dans notre dernière chronique, est en recrudescence et elle est commandée par une REVIVISCENCE DE LA RELIGION dans la population rurale depuis la nouvelle constitution, et par la CAMPAGNE ÉLECTORALE dans laquelle les croyants et principalement le clergé et même la hiérarchie, s'appuyant sur l'article 134 de celle-ci, prennent une part très active, trop active au gré des autorités et des chefs sans-Dieu. Quelques exemples en guise d'illustration : Dans des kolchoz de la région de Moscou et ailleurs aussi, ont été célébrées de solennelles actions de

(1) *Id.*, 18 juillet.
(2) 23 juin, n° 2085.

grâces pour la Constitution, que des prêtres dans leurs sermons ont appelé un événement providentiel (1). Les prêtres sont fréquemment les principaux commentateurs de la Constitution au cours des réunions de discussion à la campagne. La *Komsom. Pravda*, indignée, relate que dans leur interprétation, l'article 125 sur la liberté de conscience arrive à consacrer la liberté de propagande religieuse, et va jusqu'à défendre la propagande antireligieuse (2). De plus les « religieux » tâchent de pousser leurs candidats, ennemis des Soviets, aux élections, en couvrant leurs manœuvres de compliments envers les autorités soviétiques (3). A côté d'une activité légale, il y en aurait une souterraine très énergique aussi.

Tout ceci provoque une véritable campagne de presse contre les « espions religieux trotskistes, boukharinistes et fascistes » dont on verra plus loin les conséquences palpables. Les 30.000 « communautés cultuelles » de l'URSS sont déclarées centres d'attraction des éléments antisoviétiques de la population. Il s'en constitue de nouvelles dans les kolchoz. Leurs exigences augmenteraient continuellement et porteraient avant tout sur l'ouverture d'églises précédemment fermées (fréquente surtout en Géorgie) et la permission d'en construire de nouvelles. Ainsi à Magnitogorsk la cathédrale vient d'être remise à neuf, les autorités locales et les organisations sans-Dieu ont laissé faire et ont même coopéré (4).

L'autorité du clergé augmenterait en général. Nous venons de voir son rôle directeur dans la campagne électorale. Il en impose, même aux communistes par sa supériorité intellectuelle et morale. Leur propagande et celle des croyants seraient

(1) *S(lovo)*, n° 28-29.

(2) Cité par *Vz* du 20 août.

(3) *Trud.*, n° 137, 17 juillet : *Les profrabotniki* (travailleurs syndiqués) *aveugles et les cerkovniki* (adeptes de l'Église) *militants*. *News Chronicle*, 11 avril.

(4) *Pravda*, 4 juillet.

très efficace, non seulement parmi les vieillards, mais chez les gens d'âge moyen et même dans la jeunesse, principalement quand ils l'exercent dans l'organisation d'une aide culturelle.

Il y aurait une animation des rites religieux essentiels, comme le baptême, mais aussi secondaires (bénédictions des habitations, processions, etc.), et les personnalités officielles s'aventureraient même à y participer. Les « pieux personnages » retrouveraient dans leur entourage le prestige et l'attirance qu'ils exerçaient autrefois (1).

Les nouvelles les plus iutéressantes ont trait a l'état religieux de la jeunesse même communiste.

A côté de pratiques à demi superstitieuses qu'a souvent occasionnées la restauration des examens et des côtes dans les écoles (ainsi le port de petites icones et de croix, la prononciation de formules quasi-magiques comme : « Seigneur, souvenez-vous du roi David et de toute sa mansuétude ! »), il y aurait des tentatives d'allier le marxisme avec une certaine religiosité dans une espèce de religion humanitaire : « Dans l'idée de Dieu les hommes incarnent ce qu'il y a de mieux en eux et leurs beaux rêves » (2).

Les prêtres parviennent à attirer à eux les écoliers parce qu'ils montrent beaucoup de sollicitude envers leurs besoins et leurs intérêts (3).

Les SECTES sont très actives aussi. La presse soviétique a beaucoup écrit ces derniers temps des *Běguny* (les « coureurs ») qui se recruteraient parmi les éléments mécontents et « illégaux » de la population. Leur croyance fortement imprégnée de politique, puisqu'ils considèrent le pouvoir soviétique comme l'Antéchrist, les met hors la loi. Un de leurs chefs Christophore Zyrjanov vient d'être exécuté à Vjatka. Digne de remarque est aussi l'attention que le mensuel *Bezbožnik* (le sans-Dieu) et les autres périodiques soviétiques ont prêté ces derniers temps aux sectes. En face de cette

(1) *S, l. c.*
(2) *Id.*, n° 26.
(3) *P(oslědnija) N(ovosti)*, 18 juillet.

situation que le camarade Semaško résume ainsi : 20 ans de pouvoir soviétique, les « religieux » opèrent mieux que les socialistes, et la veilleuse des popes éclaire mieux que le soleil socialiste (1), il est criminel d'attendre que le « soleil socialiste » dévore la « veilleuse des popes », et de désirer la cessation de la PROPAGANDE ANTIRELIGIEUSE (2). Au contraire il faut en voir les défauts et y remédier.

Le défaut principal provient de ce qu'elle ne pénètre pas là où pénètrent les « religieux », et c'est, nous l'avons vu, dans les *campagnes*. Ensuite il y a l'incurie des administrations soviétiques (3), mais par-dessus tout, la désorganisation de la SVB (sans-Dieu militants) et son ancienne politique de gauche, des « essais aventuresques pour supprimer la religion » (4). Les « éléments trotskisto-boukhariniens » ont pénétré dans les comités régionaux de la SVB (régions de Léningrad dont toute ladirection a été relevée par le Centre, Ukraine, Biélorussie, Sibérie, Extrême-Orient) ; comme conséquence 1900 membres ont été exclus, les cellules sans-Dieu dans les usines ont presque entièrement disparu, la propagande est devenue trop timide, ou bien elle est faite par des ignorants « qu'on ne devrait pas laisser approcher à portée de canon de la propagande et de l'agitation antireligieuses » (5).

On connaît déjà, tant cela est revenu souvent dans les *chroniques*, les directives générales tendant à améliorer la propagande antireligieuse ; non seulement, il est défendu d'user de la force, mais encore est proscrite la simple négation de la religion et d'abord dans le travail avec les enfants.

(1) Dans *Molodaja Gvardija*, cité par *PN* du 20 juillet.

(2) *Trud, l. c.*

(3) *Pravda* du 2 juillet en donne de nombreux exemples.

(4) *S*, nº 26.

(5) *Krasnaja Gazeta*, 16 juillet. Au dernier moment *PN* du 6 septembre annonce la découverte d'un « complot stalinien » dans la SVB, et conséquemment des arrestations et la mise en jugement de la présidence.

Dire que Dieu n'existe pas ne suffit guère. On n'arrivera à rien tant qu'on n'aura pas expliqué : de quoi vit-on, pourquoi vit-on, quel est le but de la vie ? (1) Jaroslavskij (chef de la SVB) a demandé d'expliquer patiemment la nocivité du « stupéfiant religieux » (2).

Une des tâches les plus délicates de cette propagande pendant la campagne électorale, sont les travailleurs croyants. Il serait, de l'avis des journaux soviétiques, fautif de sévir également contre le « clergé réactionnaire », dont on se rappelle les agissements électoraux, et contre ces croyants, parce qu'on diviserait ainsi les travailleurs au moment où leur union est nécessaire. La méthode qui permettrait de distinguer, dans les mesures antireligieuses, la religion et les ouvriers religieux, n'est pas donnée, mais le but à atteindre est net : faire voter tous les travailleurs pour ceux qui sont dévoués sans réserve au Parti et au pouvoir soviétique (3). Le secrétaire du parti bolchevique d'Ukraine, Kossior, apporte une autre distinction intéressante : Si le Gouvernement soviétique doit respecter et faire respecter la loi sur la liberté de conscience, le Parti n'en est pas moins obligé de combattre la foi (4).

Citons quelques mesures concrètes d'intensification de la propagande. La célèbre laure SAINT-SERGE au nord de Moscou deviendra le siège d'un nouvel Institut supérieur antireligieux. Avant la révolution elle était le siège de l'Académie ecclésiastique de Moscou (5). L'Académie des sciences de l'URSS a nommé une commission pour la création d'un CALENDRIER ATHÉE.

Les mois auront uniformément 30 jours et porteront le nom de grands révolutionnaires. L'année commence en octobre et l'ère en 1937. Ce qui précédait est appelé période capitaliste (6).

(1) *S, l. c.*
(2) *PN*, 20 août.
(3) *Id.*, 14 août.
(4) *Vz*, 18 juin.
(5) *The Universe*, 27 août.
(6) *Antikommunistischer Dienst.*

Le Gouvernement vient d'instituer auprès de ses légations à l'étranger des ATTACHÉS pour les AFFAIRES RELIGIEUSES et confessionnelles qui seront formés à l'Institut des sans-Dieu (1). Les éditions antireligieuses ont publié une abondante LITTÉRATURE pour enfants, avec des crédits de l'État (16 titres et 3. 000. 000 d'exemplaires) (2). Des objets à l'usage de la jeunesse portant des inscriptions comme : « La religion est l'opium pour le peuple » ; « Les ecclésiastiques sont les ennemis du communisme », etc., sont mis dans le commerce (3).

Dans la SVB à plusieurs endroits (Odessa, Extrême-Orient, etc.) de NOUVEAUX COURS sont établis pour préparer des propagandistes adaptés aux nouvelles exigences de la propagande. 1000 propagandistes-agitateurs se sont réunis à Moscou pour discuter les modalités de la lutte contre les agissements électoraux et contrerévolutionnaires du clergé (4).

En ce qui concerne l'ARMÉE ROUGE, Jaroslavskij a recommandé, pour lui donner sa pleine valeur antireligieuse, la création de cellules athées dans les casernes, écoles militaires et navires de guerre. Des chaires d'athéisme seront créées à toutes les Académies militaires (5). Nous lisons que la SVB a reçu le droit pour ses membres de porter les armes pendant leurs tournées de propagande et de les utiliser chaque fois qu'il y aurait danger de la part des « religieux » (6) et que « conformément à l'esprit du communisme, ils trouveraient nécessaire de le faire » (7).

L'INTERNATIONALE SANS-DIEU a décrété la convocation

(1) *Eine Herde und ein Hirt (HH)*, n° 29, p. 435.

2) *Der Deutsche Weg*, 8 août.

(3) *Antikom. Dienst.*

(4) *PN*, 12 août.

(5) *Der Deutsche Weg, l. c.*, et *S*, n° 28-29.

(6) Ainsi selon le *Antikom. Dienst* des propagandistes sans-Dieu ont été assassinés en Sibérie occidentale ; représailles : églises de la région fermées.

(7) *S*, n° 26.

d'un congrès international pour 1938. La SVB de Moscou y prendra une part importante : elle a décidé d'assigner à ce but 100.000 roubles, d'envoyer au congrès 30 délégués ; elle fait tourner un film spécial : « Jeunesse, deviens athée ! » ; le mouvement sans-Dieu sera militarisé ; un timbre spécial sera émis pour assurer les fonds nécessaires.

Les PERSÉCUTIONS de tous les MINISTRES RELIGIEUX (chrétiens, juifs, mahométans) s'intensifient sous prétexte d'espionnage (« les espions en soutane ») en faveur d'États étrangers. Sous couvert de la nouvelle constitution beaucoup d'ecclésiastiques étaient venus à Moscou pour exercer leur ministère. On vient de leur rappeler la loi du 16 juillet 1932 qui leur défend la résidence dans la capitale sans autorisation spéciale du GPU (1). La même source nous apprend que le GPU a fermé le consistoire de l'Église orthodoxe à Moscou en lui incriminant la protection et les faux papiers délivrés à des ecclésiastiques condamnés et échappés de prison.

Parmi les exécutions il faut signaler celle de Mgr ARSÈNE, évêque de Tobolsk (pour relations avec Tuchačevskij) (2). Du 15 au 22 août 29 ecclésiastiques de la Sibérie orientale, appartenant à différentes confessions ont été accusés d'espionnage pour le compte du Japon et mis à mort.

Quant aux ÉDIFICES RELIGIEUX, on annonce des fermetures en masses en Extrême-Orient (Chabarovsk, Čita, Vladivostok, etc.). Nous avons mentionné les constructions de nouvelles églises sur la demande de la population. Le célèbre Ežov, relate le *Antikommunistischer Dienst,* a ordonné de fermer 19 de ces églises bâties cependant avec l'autorisation des GPU locaux, sous prétexte qu'ils auraient outrepassé

(1) *Antikom. Dienst.*

(2) A propos de Tuchačevskij on peut rapporter le fait suivant *(PN,* 14 juillet) : Sa tante âgée de 80 ans a demandé au prêtre Bumagin à Kazan de célébrer une prière funèbre pour son neveu. Le prêtre a été exécuté et la vieille dame incarcérée ; elle est morte en prison.

leur droit devant la disette de matériaux de construction. Enfin, nous trouvons dans différents journaux, qui sans doute se copient les uns les autres, la nouvelle que le Commissariat de l'intérieur a décrété en vue des élections prochaines, la destruction de toutes les églises d'URSS sans valeur artistique, et la désaffectation des autres. Seraient ainsi voués à disparaître 1009 églises, 63 monastères, 27 synagogues et 19 mosquées (1). *NCP* croit savoir l'imminence d'un nouveau dépouillement des édifices religieux de leurs trésors. Cette spoliation donnerait à l'État 120 millions de roubles (2).

Pendant les premiers six mois de 1937, 612 édifices religieux ont été fermés, dont 412 églises orthodoxes, 81 catholiques, 60 mosquées, 55 synagogues, 6 temples baptistes et 2 méthodistes (3).

Un incendie a détruit des baraques aux îles SOLOVKI où étaient détenus 230 prisonniers, en majorité ecclésiastiques. Les portes n'ayant pu être ouvertes que tardivement, 120 personnes ont péri et trois évêques parmi eux. *The Universe* ajoute que le ministère des prêtres prisonniers autour d'eux étant souvent couronné de succès, des mesures ont été prises pour les isoler à Cholmogory, près d'Arkhangel (4).

Le Moniteur belge du 14-15 juin 1937, nº 165-166, a publié un arrêté royal, nº 11138, qui institue un ARCHEVÊCHÉ de l'Église orthodoxe russe en BELGIQUE dont l'archevêque Alexandre (Nemolovskij) est le chef unique avec le titre de Bruxelles et de Belgique, le déclare une institution d'utilité publique, parce que poursuivant un but éminemment

(1) *S*, nº 27, *The Universe*, 30 juillet, etc. On fait remarquer que cette mesure radicale viendrait non de la SVB en décadence, mais du Gouvernement.

(2) 22 juillet, nº 2110.

(3) *Antikom. Dienst.*

(4) 30 juillet, et *NCP*, 3 juillet, nº 2094.

moral, lui octroie en conséquence la personnalité juridique et lui donne un statut en 18 articles.

Remarquons les détails suivants : l'archevêque orthodoxe, soumis au métropolite Euloge et par son intermédiaire au patriarcat œcuménique, est institué spécialement pour les orthodoxes de nationalité belge, et est reconnu pour seul légitime en Belgique et ses colonies. Il doit se conformer strictement dans son activité aux canons des sept conciles œcuméniques et du concile panrusse de 1917. Suivent des dispositions quant aux pouvoirs de l'archevêque orthodoxe et de son conseil épiscopal (ce dernier a le droit de supprimer et créer des paroisses sur tout le territoire, de juger les clercs, de dissoudre les mariages, etc.). Une mention spéciale concerne l'obligation pour l'archevêque de ne pas s'occuper de politique.

L'arrêté a eu pour base un document délivré le 11 décembre 1936 par le patriarche œcuménique Benjamin I sur la demande du métropolite Euloge son exarque, notifiant au Gouvernement belge que seules les paroisses de l'exarchat en Belgique sont légitimes d'après le droit canon orthodoxe, et refusant cette qualité aux paroisses russes orthodoxes relevant du Synode de Karlovcy.

A Belgrade sont créés des COURS pour la LUTTE contre les SANS-DIEU. Les professeurs sont aussi bien des ecclésiastiques que des laïcs. *CŽ* donne le programme conçu d'une façon très classique (1).

A Paris, dixième anniversaire de la société ICONE, qui, comme on le sait, a pris pour but de soutenir et de conserver l'iconographie et les icones à l'étranger pendant qu'elles sont persécutées en URSS. Ce but a été poursuivi patiemment et avec succès pendant les dix ans écoulés. Des orateurs exposèrent cette histoire très méritante à la séance jubilaire tenue le 17 juin à la rue de Crimée, 93. Des télégrammes de félicitations étaient venus de tous les coins de la diaspora russe (2).

Dans la province métropolitaine des États-Unis, soumise depuis 1936 au Synode de Karlovcy, il y aura en septembre

(1) 1937, n° 6.
(2) *Vz*, 2 juillet.

à New-York un grand événement : le CONCILE PANAMÉRICAIN ; le métropolite Théophile en attend beaucoup (interview accordé au correspondant du *CŽ*) (1) pour l'unification définitive de sa province. Nous lisons dans *Crkoven Vestnik* (bulgare), nº 26, p. III, qu'à Chicago s'est tenu en juillet un concile qui aurait pris position envers l'EXARCHAT du patriarcat de MOSCOU (l'archevêque Benjamin Fedčenko) pour y voir une intrigue bolchevique nuisible à l'Église orthodoxe et à l'État fédéré (2).

Le 23 juillet ont été inaugurés auprès de l'Alliance russe nationale à New-York des COURS gratuits de caractère théorique et pratique pour la LUTTE contre l'ATHÉISME et les SECTES : ils comprennent cinq sections : théologique, biblique, sectologique, ecclésiastico-politique, historique. Le directeur est l'archiprêtre Jean Černavin.

A l'île de Saint-Paul, groupe Pribilov, ALASKA, le R. P. Macaire Baranov a le soin des âmes des 250 Aléoutes orthodoxes, reste de l'Alaska russe ; c'est surtout la jeunesse qui le préoccupe et, désirant y introduire le « sokolisme », il s'est adressé par la voie des journaux à l'émigration russe, en priant de lui envoyer (la poste n'arrive jusque l'île que six fois par an s renseignements et la documentation nécessaires pour son travail (3).

Patriarcat de Constantinople.

Archevêché d'Amérique.

Mgr Athénagoras, archevêque d'Amérique, a fondé à New-York une École théologique orthodoxe sous le vocable de la Sainte Trinité. Les clercs y passeront deux ans et se prépareront à l'admission à l'École de Halki ou à la Faculté de théologie d'Athènes.

(1) Nº 4-5.
(2) Cfr *I(rénikon)*, II (1934), 220.
(3) *Vz*, 28 juin.

Mont-Athos.

Un arrêté du Gouvernement d'Athènes vient de désigner comme gouverneur de la Chersonèse de l'Athos, M. André Panourgias, ancien directeur de la Caisse centrale du clergé.

Église de Grèce.

On a procédé le 13 mai, en présence du roi Georges II, à la pose de la première pierre en vue de la reconstruction du célèbre monastère de Méga Spilaion, détruit par un incendie le 16 juillet 1934.

Mgr Gennadios, métropolite de Thessalonique, a fêté le 22 mai le vingt-cinquième anniversaire de son élévation à cette métropole.

Le professeur Jean Karmirès, dont plusieurs travaux ont été recensés dans *Irénikon*, a été reçu docteur par la Faculté de théologie d'Athènes.

Le Saint-Synode a décidé la publication d'une collection de vulgarisation des Pères de l'Église. Elle comprendra 80 volumes, qui paraîtront à raison de 3 ou 4 chaque année. Une typographie ecclésiastique, qui a été fondée près du monastère de Penteli, assumera la charge de l'édition. Aux mêtropolites, qui, avec l'archevêque d'Athènes, font partie de la Commission chargée de l'exécution de cette décision, ont été adjoints les professeurs Papamichaïl, Dyovouniotis et Balanos.

Le Journal officiel publie un arrêté de police relatif à l'interdiction du blasphème et de l'usage de plaques phonographiques ridiculisant la religion. Deux des articles de cet arrêté sont ainsi libellés :

Art. I. Nous interdisons les blasphèmes et en général les expressions injurieuses contre la divinité, les objets sacrés et toute personne vouée au culte.

Art. III. Nous interdisons dans les lieux publics l'usage des pla-

ques phonographiques dans lesquelles sont tournées en ridicule ou persiflées différentes hymnes ecclésiastiques, la religion en général et tout ce qui s'y rapporte.

Le Saint-Synode, au cours de ses séances d'été, s'est préoccupé de préparer la réunion annuelle de la hiérarchie de l'Église, qui se tient en octobre. Le catalogue des sujets qui y seront discutés a été publié. Leur importance mérite d'être relevée.

On traitera : de la vie monastique et des monastères ; d'une claire détermination du classement, de la hiérarchie et du nombre des charges ecclésiastiques ; de l'exclusion de ceux qui vivent ensemble illégalement ; de la position de l'Église orthodoxe en face de la crémation et du néo-malthusianisme ; de la célébration du sacrement de pénitence ; des dispositions du code civil relatives au mariage ; de la condescendance à apporter dans la fixation de l'âge canonique des ordinations ; des sacrements célébrés par les palaiohimerologhites et les clercs déposés ; de la détermination du cas d'infliction de la peine de la dégradation, seulement pour les délits qui entraînent un empêchement pour l'ordination, et de la révocation éventuelle de cette peine ; des droits et des devoirs respectifs du Synode dirigeant et du Synode de la hiérarchie ; des relations de l'Église et de l'État.

Église de Chypre.

Le Patriarche œcuménique a adressé au métropolite de Paphos, *locum tenens* du trône archiépiscopal, une lettre l'assurant que, consécutivement aux démarches du métropolite de Thyatire, son apocrisiaire à Londres, le Gouvernement britannique a promis d'observer la plus stricte neutralité dans la question de l'élection de l'archevêque.

D'autre part Mgr Léonce de Paphos a conféré avec le métropolite Macaire de Kérynia et il s'est rendu à Jérusalem pour s'entretenir avec Mgr Nicodème de Kition.

Orthodoxie roumaine.

Fondation « sous réserve de l'approbation ultérieure de

S. M. le Roi » alors absent du pays, d'un évêché orthodoxe à MARAMUREȘ, suffragant de la métropole de Bucovine. Le nouveau diocèse ne compte que 30.000 fidèles et comprendra 3 protopopiates : Sighet, Baia-Mare, Satu-Mare.

Le nouvel ÉVÊQUE MILITAIRE est depuis juillet l'archimandrite PARTENIE CIOPRON de la métropole de Iași.

Orthodoxie serbe.

Dans la nuit du 23 au 24 juillet est mort le PATRIARCHE BARNABÉ (Pierre Rosić) au moment de la mêlée la plus acharnée autour du Concordat entre le Saint-Siège et la Yougoslavie et la veille de sa ratification. On s'accorde pour trouver que cette lutte qui convenait très peu au tempérament pacifique et pastoral du défunt Patriarche a été fatale pour son organisme surmené ; des bruits d'empoisonnement ont circulé et la municipalité de Belgrade a cru bon pour les arrêter, de demander à un groupe de médecins de faire l'autopsie du corps. Le rapport a conclu à la mort naturelle (1).

En 1935, lors du jubilé épiscopal et patriarcal de Mgr Barnabé, nous avons retracé sa vie (2).

Rappelons-en maintenant les principales étapes : Naissance le 29 août 1880 ; études ecclésiastiques supérieures à l'Académie de Saint-Pétersbourg où il est l'élève et le disciple du futur métropolite Antoine Chrapovickij, à qui il avait voué une filiale et admirative vénération. Hiéromoine en 1905 (Barnabé, fils de consolation, nom qui lui fut prophétiquement donné, fait-on remarquer, par Mgr Serge, alors directeur de l'Académie, et actuellement *locum tenens* du patriarcat de Moscou) ; évêque de Veles en 1910 ; métropolite de Skoplje, membre du Saint-Synode et président du tribunal ecclésiastique en 1920 ; patriarche le 13 avril 1930. Il s'est surtout distingué

(1) *PN*, 10 août.
(2) Cfr *Ir*, 288-289.

comme bâtisseur et restaurateur d'églises et de monastères, et comme ami fidèle et reconnaissant de l'Église orthodoxe russe.

On connaît les détails des funérailles relatés dans tous les journaux : défense du Gouvernement à la hiérarchie orthodoxe de faire une proclamation au peuple ; refus de celle-ci des funérailles nationales offertes par celui-là ; participation exclusive des ministres et députés non-orthodoxes, les orthodoxes ayant été non-solennellement excommuniés.

Des délégations ont représenté aux funérailles toutes les organisations russes du royaume. Dans tous les coins de la diaspora russe des prières funèbres ont été célébrées pour le Patriarche défunt, qui fut unanimement considéré, indifféremment des opinions politiques et ecclésiastiques, comme ami de la Russie.

La nouvelle de la mort du Patriarche émut la conférence d'Oxford. Le Dr. Eidem, archevêque d'Upsala, qui la présidait le 25 juillet, demanda à l'assistance de se lever et dit quelques paroles pour marquer la grandeur de la perte subie par toute la chrétienté. Le même jour une liturgie suivie d'une panichide fut célébrée à la chapelle de *Hertford College*, mise à la disposition des délégués orthodoxes à la Conférence, par le métropolite Denys de Pologne à qui on avait trouvé avec grande peine pour la circonstance des ornements pontificaux. Tous les membres de la conférence et un clergé anglican nombreux assistaient.

La presse russe nationaliste a vu dans la mort du Patriarche une grande perte pour le mouvement anticommuniste ; en effet, on connaît l'intransigeance du défunt dans ce domaine, et même son rapprochement à cet égard avec le Gouvernement du Troisième Reich. Sont dignes de mention ici un interview du Patriarche dans le *Berliner Tageblatt* du 16 mai 1937, et un article là aussi : *Die orthodoxe Kirche und ihre Weltbedeutung in unserer Zeit.* On se rap-

pelle encore le soutien que l'Église orthodoxe russe soumise à Karlovcy reçoit en Allemagne de la part du Gouvernement (1).

Orthodoxie polonaise.

La direction du *Comité public russe* de Pologne a fait une déclaration en 5 points, dans laquelle est contestée la légitimité du métropolite Serge de Moscou comme *locum tenens,* et proclamée la légitimité du métropolite Cyrille de Kazan à ce poste (2).

La visite du roi orthodoxe CAROL DE ROUMANIE en Pologne a suscité des bruits sur la proclamation d'un patriarcat orthodoxe en ce pays. Le métropolite Denys a été invité à toutes les festivités officielles données en l'honneur du Souverain et l'a accueilli lui-même avec tous les honneurs royaux dans sa cathédrale le 27 juin.

Autocéphalie albanaise.

L'*Orthodoxia*, organe officie de la Grande Église, a publié, dans son numéro d'avril et dans les fascicules suivants, le TOMOS d'autocéphalie de l'Église d'Albanie et les différentes correspondances y relatives.

La peine de la déposition, autrefois prononcée contre BESSARION TZOBAN, prétendant au siège archiépiscopal de Tyrana et fauteur du schisme momentané de l'Église albanaise, a été levée, eu égard aux sentiments de repentir manifestés par lui ; par économie, sa consécration épiscopale, quoique anticanoniquement conférée, a été reconnue.

(1) Cfr *id.*, 13 (1936), 335. Citons pour son intérêt la phrase suivante de l'article allemand : « Vielleicht kommt die Zeit, in der, neben das katholische Rom, ein nichtkatholisches und ökumenisch gesinntes Oxford tritt ».

(2) *CŽ*, nº 4-5, p. 73.

Autonomie orthodoxe d'Esthonie.

Depuis la mort de l'archevêque de Narva et Izborsk, Eusèbe, en 1929, le diocèse n'avait pas eu d'ordinaire, à cause des frottements entre les éléments esthonien et russe (on se rappelle le cas de l'évêque Jean de Petseri) pour s'accorder sur la personne d'un nouveau titulaire. L'archiprêtre Anatole Ostroumov avait été élu par la population russe en 1932 mais ne fut jamais confirmé par le concile ecclésiastique d'Esthonie. Sa mort il y a six mois a éclairci la situation en permettant l'élection, le 10 juin, de l'archiprêtre devenu archimandrite PAUL DIMITROVSKIJ ; elle fut confirmée, malgré les intrigues des adversaires, par le concile avec 125 voix contre 45. Le nouvel ÉVÊQUE est né en 1872 et a occupé, avant la révolution, des postes importants dans le diocèse de Saint-Pétersbourg. Émigré depuis lors en Esthonie, à Narva, il s'est beaucoup occupé de la jeunesse russe et est un ami de la *Baltische Russlandarbeit* et du rapprochement avec les luthériens (1). Le sacre a eu lieu le 3 octobre et les consécrateurs étaient les métropolites d'Esthonie et de Lettonie et l'archevêque de Finlande.

Relations interorthodoxes.

A l'occasion de la mort du PATRIARCHE BARNABÉ la presse bulgare a rappelé ses mérites dans la conclusion du pacte d'éternelle amitié entre les peuples SERBE ET BULGARE, qui s'est faite encore de son vivant. La délégation du Saint-Synode bulgare aux funérailles du Patriarche était composée des archevêques Païssi de Vratsa, Paul de Stara-Zagora et de l'évêque Cyrille, secrétaire du Saint-Synode.

Du 24 au 27 août a eu lieu à Serdobol (Finlande) un concile des HIÉRARCHIES ESTHONIENNE, LETTONIENNE ET

(1) *Evangelium im Osten*, nº 8, p. 191. *S*, nº 41

FINLANDAISE, pour resserrer les liens d'unité et discuter les problèmes qui se posent à toutes trois, entre autres celui de la formation des clercs. Le prochain concile est fixé pour 1938 en Esthonie, ce premier ayant donné grande satisfaction (1).

LA CONFRATERNITÉ ORTHODOXE DE SAINT-BENOIT compte actuellement 12 membres dont cinq dans les ordres. La branche féminine est aussi en progrès, mais sa promotrice l'abbesse Rufine de Charbin est morte le 28 août.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET ORTHODOXES.

Un jour après la mort du patriarche Barnabé, le 25 juillet 1937, la Chambre basse yougoslave ratifiait par 166 voix contre 128 et de nombreuses abstentions le CONCORDAT entre le Saint-Siège et le Royaume yougoslave. Nous ne toucherons pas en détail à cet événement qui a défrayé la presse internationale. Rappelons seulement les griefs du côté orthodoxe, soutenus et commentés par la presse orthodoxe et anglicane (2).

Le Concordat serait une injustice principalement à cause des trois stipulations suivantes : compétence limitée des tribunaux profanes sur les clercs ; sanction civile pour l'éducation catholique des enfants nés d'un mariage mixte ; compensation pécuniaire pour les propriétés ecclésiastiques confisquées sur le territoire ayant fait partie de l'ancienne monarchie austro-hongroise (articles 13, 32 et 22). Notons un détail particulièrement intéressant à notre point de vue : le Concordat, dans une note supplémentaire, prévoit, avec l'autorisation des ordinaires une extension de la langue paléoslave dans le rite romain sur la demande unanime de la population, dans les paroisses où la langue slave est leur langue.

(1) Des détails, peuvent être trouvés dans l'organe de l'Église finlandaise, *Utr. Zarja*, n° 9.

(2) Ainsi le Dr Headlam dans *The Times* du 7 mai 1937

L'opinion publique orthodoxe a cru voir encore dans le Concordat une intrigue de la politique italienne dans les Balkans, et une compensation aux Croates catholiques qui ne seraient plus soutenus dans leurs efforts d'obtenir un *Home Rule* (aussi, selon *PN* du 26 juillet, les Croates sont-ils opposés au Concordat, soutenu uniquement par les catholiques slovènes). Le point de vue catholique a été exposé historiquement dans *Études* pour montrer que le Concordat n'avait rien de « médiéval », était dans la ligne habituelle des concordats du Saint-Siège et aussi dans la ligne de sa politique en Serbie depuis le temps de Pie X (1). Le Concordat sera, dit-on, soumis à la ratification du Sénat aussi tard que possible (2), devant la perspective de débats encore plus animés qu'à la Chambre basse. La solution du conflit entre l'État et l'Église orthodoxe serbe le plus souvent prévue, était l'octroi des privilèges contenus dans le Concordat, à cette dernière, mais d'autre part il a été dit qu'elle ne pourrait s'accommoder de cette mesure transactionnelle, considérant ses griefs comme une question de principe.

(1) 5-20 août, p. 385-390. Un article catholique bien informé a paru également dans *The Month* : A. CHRISTITCH, *The Yugoslav Concordat*, sept., p. 244-250. *La Vie intell.*, 51 (1937), nº 4, p. 484-507, a aussi parlé du Concordat. dans *Le Concordat yougoslave et l'Église serbe orthodoxe* par P. CHAILLET Du côté protestant une note intéressante dans *Prot. Rundschau*, nº 4, p. 326. Comme document il faut signaler en plus de ceux que nous avons déjà donnés cette année, p. 60 : EP. PLATON : *I opet o konkordatu. Pravoslavno gledište na ovo pitanje* (Encore à propos du concordat. Point de vue orthodoxe sur cette question). *Glasnik*, 1937, nº 13-14 ; *La lettre du patriarche Barnabé au président Stoyadinović. Id.*, nº 15 ; traduction anglaise de la lettre de Mgr Nicolas Velimirović d'Ochrida à Mgr Korošec, ministre de l'intérieur, *Church Times*, 3 sept. 1937. Le texte du Concordat, parfois résumé, ainsi que la lettre susdite du patriarche Barnabé ont été publiés en anglais dans *The Christian East*, 1937, janv.-juillet. Notons une inexactitude, au moins en ce qui concerne l'étranger, dans *ChT* (30 juillet, p. 110) où J. A. D. affirme que les numéros de *Glasnik* ayant trait au Concordat ont été confisqués. Nous les avons reçus jusqu'ici tous.

(2) Ou jamais d'après *(The) L(iving) C(hurch)*, 18 sept., p. 330.

Parmi d'autres petites nouvelles dans ce domaine, notons l'accord intervenu entre le général Nicolas Ern, de l'État-major du PARAGUAY et membre associé de la CONFRATERNITÉ ORTHODOXE DE SAINT-BENOIT, et la direction de la Radio catholique locale, autorisant la transmission de messages d'encouragement et de soutien pour les immigrants russes orthodoxes du Paraguay (1).

Sous la signature de M. J. Pelekanidès, *Ekklesia* publie, le 10 juin 1937, une étude détaillée et laudative sur le MOUVEMENT LITURGIQUE en Allemagne et l'Abbaye des bénédictins de Maria-Laach.

ENTRE ORTHODOXES ET ANGLICANS.

Nous avions annoncé les CONFÉRENCES DE HIGH LEIGH : *Student Movement* les 27-28 juin et *Fellowship* des saints Alban et Serge du 28 juin au 1 juillet. Madame Lot-Borodine donnera ses impressions de cette dernière conférence dans le prochain fascicule.

Quatre ÉTUDIANTS ANGLICANS se sont rendus en échange d'étudiants roumains venus en Angleterre (jusqu'à présent il n'y en a qu'un), à Cernăuţi (Bucovine) et à Sibiu pour suivre les cours de théologie des ÉCOLES ROUMAINES. L'un d'eux, M. Walton Hannah, donne ses premières impressions dans *The Christian East* (2).

Le Dr. et Mrs. Ralph Adams CRAM, représentant aux États-Unis l'œuvre correspondant au RUSSIAN CHURCH AID FUND d'Angleterre, et continuant leur tournée en Europe, ont été reçus à Londres le 2 avril par cette organisation. M. Cram regretta au cours de la réception qu'en Amérique l'aide à l'Église russe n'ait pas l'extension qu'elle a prise en Angleterre, et souligna aussi bien que d'autres orateurs

(1) Communiqué par le Prieur de la Confraternité.
(2) 17 (1937), nº 1-2.

l'importance du travail qu'accomplit l'Institut théologique russe de Paris.

Comme suite aux conférences que nous avions annoncées (1), une SCOTO-RUSSIAN FELLOWSHIP OF ST. ANDREW s'est constituée pour le rapprochement entre l'Église d'Écosse et l'Orthodoxie, et pour le support matériel de l'Institut théologique russe de Paris.

Le commentaire qu'en fait *The Eastern Churches Quarterly* fait ressortir que cet Institut n'est pas la seule école théologique russe hors de la Russie, et que les presbytériens pourront apprendre des orthodoxes la valeur du culte liturgique et du culte de la Sainte Vierge, ce qu'ils ne feraient pas des catholiques romains, ni même des anglicans (2).

On a fêté le 17 juin, à *St. Paul's* à Londres, le cinquantième anniversaire du nouvel ÉVÊCHÉ ANGLICAN à JÉRUSALEM, en remplacement du premier qui avait voulu unir sous sa juridiction les anglicans et les adhérents de l'Église nationale de Prusse. Les orateurs du matin à la cathédrale (surtout l'actuel évêque anglican à Jérusalem, le Dr. George Francis Graham-Brown) et l'après-midi au *garden-party* de Lambeth (l'archevêque de Cantorbéry) ont souligné l'importance de cet « ambassadeur pananglican » dans la « ville-mère de la chrétienté », tant au point de vue missionnaire (juifs et mahométans de Palestine, Syrie, certaines parties de l'Asie mineure, Chypre, Égypte, etc.) qu'unioniste (envers les orthodoxes), éducatif et même politique (Arabes et Juifs). *St. George's Cathedral* est un centre du catholicisme anglican mondial dans la Babel qu'est la Jérusalem moderne (3).

(1) Cfr *Ir*, 14 (1937), 178.
(2) 2 (1937), p. 161.
(3) Cfr RT. REV. GEORGE FRANCIS GRAHAM-BROWN : *The Anglican Bishopric in Jerusalem observes Jubilee of Jerusalem Bishopric*. *LC*, 3 juillet 1937, p. 12 et 23. *The Mother of us All*, *ChT*, 25 juin 1937, p. 764-765 et 766.

ENTRE ORTHODOXES ET PROTESTANTS.

Le comité néerlandais de *Licht im Osten* organise comme les autres années des RUSLAND-AVONDEN du 10 au 30 octobre avec la participation du pasteur Jack et de la princesse Lieven. Le CHŒUR RUSSE J. Denisov a fait en septembre une tournée dans les Pays-Bas.

Le pasteur E. STEINWAND, président de la *Baltische Russlandarbeit* résidant à Tartu (Esthonie), a visité du 6 au 18 septembre les comités hollandais de l'Association.

Le *Nederlandsch Comité tot steun aan de Russische Kerk te 's Gravenhage*, composé de personnalités distinguées appartenant pour la plupart aux milieux œcuméniques, a publié un appel en faveur de l'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE DE LA HAYE qui menace ruine, en rappelant son histoire et son activité religieuse et culturelle. Il restait encore à trouver en juin 1937, 8400 florins.

LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le 16 juillet est mort à Düsseldorf encore une grande figure du Mouvement, le Dr. Wilhelm ZOELLNER, chef du département des affaires ecclésiastiques allemand de 1935 à 1937, et qui a exercé une influence apaisante sur les relations du Gouvernement naziste et de l'Église luthérienne allemande (1).

(1) *LC*, 21 juillet 1937, p. 137, et une notice nécrologique émue dans *HH*, n° 31, p. 464-465.

MYSTAGOGIE DE SAINT MAXIME (1)

CHAPITRE VIII. — DE QUOI SONT SYMBOLES ET LA PREMIÈRE ENTRÉE DE LA SAINTE SYNAXE ET LES CÉRÉMONIES QUI LA SUIVENT.

En poursuivant l'exposé succinct des vues du bienheureux vieillard sur la sainte Église, nous avons maintenant à parler selon nos forces, et plus brièvement encore, de la sainte synaxe de l'Église. D'après son enseignement, la première entrée de l'évêque dans la sainte église au cours de la sainte synaxe, figurait et représentait le premier avènement en ce monde du Fils de Dieu, le Christ notre Sauveur, en sa chair. Par là le Christ libéra la nature humaine asservie à la corruption, soumise par sa propre faute à la mort, à cause de son péché, et régentée tyranniquement par le diable. Il acquitta toute sa dette comme s'Il en avait été responsable, Lui qui n'y avait aucune responsabilité et qui est sans péché ; puis Il nous réintroduisit dans la grâce de son royaume que nous possédions à l'origine, en se donnant Lui-même en rançon pour nous, et en offrant à la place de nos passions destructrices sa passion vivificatrice, remède salutaire et sauveur de tout l'univers. Après cet avènement, son ascension au ciel et son rétablissement sur le trône céleste sont symboliquement figurés quand l'évêque entre dans le sanctuaire et monte sur le trône épiscopal.

CHAPITRE IX. — QUELLE EST, D'AUTRE PART, LA SIGNIFICATION DE L'ENTRÉE DU PEUPLE DANS LA SAINTE ÉGLISE DE DIEU.

Le bienheureux vieillard disait que l'entrée du peuple dans

(1) Cfr *Irénikon*, 13 (1936), 466-472 ; 595-597 ; 717-720 ; 14 (1937), 66-69 ; 182-185 ; 282-284.

l'église accompagnant celle de l'évêque, représente le passage des infidèles de l'ignorance et de l'erreur à la connaissance de Dieu ainsi que le passage des fidèles du mal et de l'ignorance à la vertu et à la science. En effet, ce n'est pas seulement la conversion des infidèles au vrai Dieu que signifie l'entrée dans l'église, mais aussi le redressement par la pénitence de chacun d'entre nous qui sommes croyants, mais qui, néanmoins, violons les commandements du Seigneur sous l'entraînement d'une vie licencieuse et honteuse. En effet, lorsqu'un homme, étant homicide, adultère, voleur, superbe, vantard, violent, ambitieux, avare, calomniateur, haineux, enclin à l'emportement et à la colère, porté à l'injure et à la délation, médisant, sujet à l'envie, buveur et, en un mot — pour ne pas allonger mon discours par l'énumération de toutes les sortes de vices — lorsqu'un homme, étant dominé par n'importe quel vice, cesse désormais de s'y adonner volontairement et d'en poser les actes délibérément, et se convertit à une vie meilleure, préférant la vertu au vice ; de cet homme, en toute vérité, on pensera et proclamera que, avec le Christ Dieu et l'évêque, il est entré dans la vertu, c'est-à-dire dans l'Église symboliquement comprise.

Chapitre x. — De quoi les divines lectures sont le symbole.

Le maître disait que les divines lectures des livres sacrés nous manifestent les volontés et les desseins divins et bienheureux du Dieu très saint. Par elles, chacun de nous, conformément à la faculté qui est en lui, reçoit les principes selon lesquels il doit agir et s'instruit dans les lois des divins et bienheureux combats, selon lesquels, après avoir régulièrement combattu, il sera jugé digne dans le royaume du Christ des couronnes dignes de tout combat.

Chapitre xi. — De quoi les divins cantiques sont le symbole.

Il disait aussi que la jouissance spirituelle des divins cantiques signifiait la joie révélatrice des biens divins, qui meut les âmes

vers le pur et bienheureux amour de Dieu et qui les excite davantage à la haine du péché.

Chapitre XII. — Ce que signifient les proclamations de paix.

Le sage affirmait que par les proclamations de paix qui se font de l'intérieur du sanctuaire sur l'ordre de l'évêque à chaque lecture sont indiquées les faveurs divines dispensées par les saints anges. Par elles, Dieu détermine les combats de ceux qui luttent comme il le faut pour la vérité contre les puissances ennemies, en défaisant les liens invincibles, en donnant la paix dans la destruction du corps du péché, et en accordant aux saints la grâce de l'apatheia en récompense de leurs travaux pour la vertu. Ainsi, délivrés de ces combats, c'est à l'agriculture spirituelle, c'est-à-dire à l'accomplissement des vertus, qu'ils tournent les puissances de leur âme ; par lesquelles ils ont mis en déroute les armées des esprits mauvais, guidés dans ce combat par Dieu et le Verbe, qui disperse les amères et immanquables artifices du diable.

Chapitre XIII. — De quoi proprement et particulièrement est le symbole la lecture du saint Évangile et les mystères qui la suivent.

Aussitôt après ces choses, la disposition sacrée établie par la sainte Église a prescrit que viendrait la divine lecture du saint Évangile qui, particulièrement à ceux qui ont du zèle, propose les souffrances à cause du Verbe. Ensuite le Verbe de la contemplation gnostique les visitant comme pontife, réduit les pensées de leur chair comme une sorte de monde sensible, en repoussant les raisonnements encore inclinés vers la terre et en les conduisant de là, par la fermeture des portes et par l'entrée dans les saints mystères, à la contemplation du monde intelligible. Et après qu'ils ont fermé leurs sens à toute parole et à toute activité et se sont trouvés hors de la chair et du monde, il leur enseigne les choses inénarrables, après qu'ils se sont unis entre eux et avec Lui par le baiser de paix, et qu'ils Lui ont offert en retour de ses nombreux bienfaits envers eux l'unique

confession d'action de grâces que chante le divin symbole de la foi. Ensuite, les ayant placés dans le nombre des anges par le Trisagion, et leur ayant accordé la même connaissance que la leur de la théologie ἁγιαστικῆς, il les amène à Dieu le Père, devenus fils dans l'Esprit, par la prière par laquelle ils ont été rendus dignes d'appeler Dieu Père. Et après cela, comme sciemment élevés au-dessus de toutes les raisons des choses existantes, il les conduit à l'inintelligiblement inintelligible monade par le « Un seul saint » et ce qui suit, après les avoir unis par la grâce et les ayant conformés par participation à la monade dans une identité autant que possible indivisible.

Chapitre xiv. — De quoi la divine lecture du saint Évangile est le symbole selon sa signification générale.

En général elle signifie la consommation de ce monde. Car après la divine lecture du saint Évangile, le pontife descend de son trône, et a lieu le renvoi et l'expulsion des catéchumènes et des autres indignes de la vue divine des saints mystères qui vont être montrés. Elle signifie et figure par elle-même la vérité dont elle est l'image et la figure. C'est comme si par là elle annonçait que, après la prédication de l'Évangile du royaume dans le monde entier, selon qu'il est écrit, en témoignage pour les Gentils, viendra la fin, lorsque, par son second avènement, du ciel naturellement, viendra notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ, au milieu d'une gloire éclatante — « car le Seigneur Lui-même descendra du ciel à la voix de l'archange et au son de la trompette » (I Thess. IV, 16), dit le divin apôtre ; il mettra en jugement ses adversaires, et par les saints anges, séparera les croyants des infidèles, les injustes des justes, les impies des saints, et en un mot, pour abréger, de ceux qui ont suivi le Saint-Esprit, ceux qui marchent derrière la chair. Et, dans les siècles infinis et interminables, comme le dit la vérité des divines paroles, il rendra à chacun la juste récompense de la vie qu'il a menée.

Chapitre xv. — De quoi est symbole la fermeture des portes de la sainte Église qui a lieu après le saint Évangile.

La fermeture des portes qui a lieu après la lecture sacrée du

saint Évangile et le renvoi des catéchumènes signifie la sortie des choses matérielles qui aura lieu après cette redoutable séparation et la sentence plus redoutable encore et l'entrée de ceux qui en sont dignes dans le monde intelligible, c'est-à-dire dans la chambre nuptiale du Christ et la perte complète, dans nos sens, de l'activité trompeuse.

CHAPITRE XVI. — CE QUE SIGNIFIE L'ENTRÉE DES SAINTS MYSTÈRES.

L'entrée des saints et vénérables mystères est le commencement et le prélude — comme le disait ce grand vieillard — du nouvel enseignement qui se fera dans les cieux concernant l'économie de Dieu à notre égard, et la révélation du mystère de notre salut qui est dans l'impénétrable secret divin. « Car, dit à ces disciples le Verbe Dieu, je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau avec vous dans le royaume de mon Père » (Mat., XXVI, 29).

CHAPITRE XVII. — DE QUOI LE DIVIN BAISER DE PAIX EST SYMBOLE.

Le baiser spirituel, proclamé pour tous, figure et représente la concorde, la communauté des opinions et l'identité des vues qui sera entre tous au temps de la révélation des indicibles biens à venir ; par elle, ceux qui en seraient dignes recevront la faveur d'une union intime avec le Verbe Dieu ; car la bouche est le symbole de la raison, par laquelle surtout ceux qui ont reçu la raison en partage, en tant qu'êtres raisonnables, sont un avec tous par le premier et unique Verbe, principe de toute raison.

Notes et Documents.

IMPRESSIONS SUR LE CONGRÈS THÉOLOGIQUE ORTHODOXE D'ATHÈNES

Le professeur N. Arsenjev a bien voulu nous faire part de ses expériences au congrès des théologiens orthodoxes à Athènes en novembre 1936. *Bien que* Irénikon *ait déjà parlé de ce congrès cette année nous croyons que son importance et l'autorité dont jouit M. Arsenjev dans son Église, rendent la publication de ces notes très opportune.*

On aurait dit que le souffle d'un concile œcuménique passa à ce congrès, qu'on y ressentit le grand caractère conciliaire et catholique de l'Église, et ce fut vrai surtout au moment de la lecture des souhaits et des bénédictions venant des chefs des Églises orthodoxes locales. Le discours de bienvenue que prononça au nom de l'Église de Grèce l'archevêque Chrysostome d'Athènes, discours important et sage, fut suivi de la bénédiction qu'apportait au congrès de la part du patriarche de Constantinople, son apocrisiaire à Athènes, le métropolite Chrysanthe de Trébizonde, prélat de marque et de grande distinction d'âme, ami chaleureux de l'Église russe persécutée. Se succédèrent ensuite les salutations et bénédictions des représentants des patriarches de Jérusalem, d'Alexandrie, de Serbie, de Roumanie, des chefs d'Église de Bulgarie, etc. On remarqua les paroles énergiques du patriarche roumain, transmises par le doyen des délégués de Roumanie : « Moi, patriarche Miron, j'envoie au congrès ma bénédiction patriarcale ».

Ces bénédictions firent du congrès dès le début plus qu'une réunion de professeurs orthodoxes, — un acte de la vie ecclésiastique orthodoxe tout entière. Ce caractère trouva aussi son expression dans l'office solennel qui ouvrit le congrès et qui se déroula dans une église byzantine du douzième siècle, Kapnikarée, chef-d'œuvre minuscule de l'art byzantin, devenue maintenant l'église de l'Université. Le célébrant principal était l'archevêque d'Athènes entouré des représentants d'autres Églises orthodoxes, la lecture de l'évangile se fit en grec, russe et roumain, et celle du Credo et du Pater par le recteur

de l'Université d'Athènes, le professeur Papamichaïl en redingote et portant une chaîne d'or — ce spectacle était particulièrement touchant et édifiant. Dans son discours terminal, spécialement chaud et senti et plus vivant que son discours inaugural qui avait une allure plus théorique et préparée, le professeur Alivisatos s'écria avec émotion : « Qu'il est beau et qu'il est bon de vivre ensemble en frères ». L'union fraternelle malgré la différence de cultures et de traditions locales fut ressentie très fortement au congrès ; bien des choses y contribuèrent : l'hospitalité grecque charmante, sincèrement amicale et touchante, les relations cordiales entre délégués des différents pays, mais surtout la conscience qu'avait chacun, de l'importance et de la valeur de chacune des Églises locales, membre nécessaire et cher du Corps entier. Voilà pourquoi au cours du congrès l'Église persécutée de Russie, l'Église des confesseurs de la foi fut l'objet de discours et de manifestations qui respiraient une chaleur et une émotion, une tonalité bien différente de celle qui règne (j'en sais quelque chose par expérience) dans les assises internationales et officielles : absente physiquement, elle était dite spirituellement présente et son martyre fut appelé le fait le plus remarquable de l'actualité spirituelle, dans le christianisme tout entier, pas seulement dans l'Orthodoxie, ou même dans l'humanité tout entière qui lutte pour ou contre Dieu. On parla aussi de son rôle fécondant, éducateur, protecteur de l'Orthodoxie dans les Balkans à l'époque de l'oppression turque et encore plus tard quand la culture spirituelle des Églises balkaniques, faible encore, avait besoin de soutien. Ainsi l'archiprêtre professeur Dimitriović (serbe), grand vieillard aux longs cheveux blancs, qui fut le premier doyen de la faculté de théologie de Belgrade, prit la parole au dîner de gala offert par l'archevêque d'Athènes, pour dire, les larmes aux yeux et en russe, le rôle de mère aimante et désintéressée qu'avait tenu l'Église russe dans la vie culturelle et scientifique des Orthodoxies balkaniques, lorsqu'elles étaient encore dénuées de centres théologiques propres. Ou encore, à la séance de clôture, un autre élève de la science théologique russe, un érudit archimandrite grec, Mgr Hilarion Basdekas, professeur de théologie à Varsovie, compara les quatre académies spirituelles de l'Église russe aux quatre fleuves du paradis arrosant de leurs eaux vivifiantes les pays avoisinants. Parmi ces discours, le plus senti et remarquable fut celui que le recteur de l'Université d'Athènes, le professeur Papamichaïl, lui aussi ancien élève d'une des académies spirituelles de Russie, adressa en russe aux représentants (parisiens) de la science théologique russe : il se déclara débordant d'émotion à regarder les chers

visages des représentants de la théologie russe ; « personne au monde plus que nous, Grecs, ne peut comprendre et ressentir la grande souffrance de votre âme, devant la tragédie de votre grand pays et du grand esprit russe, dont la glorieuse lumière enthousiasmait tous ceux qui furent nourris, comme moi, du pain théologique orthodoxe en Russie ; parce que mon peuple, plus que tous les autres peuples du monde, a goûté l'amertume des persécutions et de l'esclavage ».

L'orientation universelle, œcuménique du congrès s'exprima encore dans la largeur des sujets qui y furent traités et dans toute la base de ses travaux. D'une part, bien des fois et avec insistance on opposa le rôle fondamental et décisif de la tradition *patristique*, aux tendances modernistes sans cependant les définir plus explicitement : les Pères de l'Église continuent encore toujours à être ses docteurs dans la foi. Cette thèse fut vigoureusement formulée dans les rapports des professeurs Alivisatos et Florovskij : les Pères sont plus que des chaînons historiques dans la chaîne de l'évolution, ce sont véritablement des Pères et maîtres et guides dans la foi ; leur expérience religieuse possède une valeur décisive pour l'Église non seulement des IVe et Ve siècles mais de tous les temps (on enlevait ainsi tout fondement aux spéculations sophiologico-panthéistes qui n'ont pas de racine dans la tradition des Pères. Conséquence qui ne fut pas explicitement dite, mais que le professeur Florovskij avait — je le crois — en vue). Le professeur Alivisatos déclara que le retour aux Pères était un gage de victoire sur la scolastique rationaliste apportée d'Occident. Mais cette Église patristique, fondée sur les Pères, ne doit pas se tenir à côté de la vie, elle doit entrer *dans* la vie du monde (sans pour cela être absorbée par le monde), elle doit être responsable envers le monde, l'État, la culture, la vie morale, scientifique et sociale de l'humanité. Il est donc nécessaire à l'Église de ne pas négliger les problèmes que pose l'actualité, mais de les éclairer, les transfigurer, en utilisant les richesses du Christ, le grand héritage mystique qu'il lui a laissé. Une pareille largeur d'horizon et ouverture à tous les problèmes de la vie, de la pensée, de la culture, de la société, répond au caractère universel et à la vocation qu'a l'Église de porter la lumière dans tous les détours de la vie du monde.

L'impression de largeur conciliaire et œcuménique qui se dégageait du congrès fut rehaussée d'ailleurs par la présence de nombre d'observateurs étrangers très sympathiquement inspirés.

Parmi les observateurs spéciaux (au nombre de trois) délégués

au congrès par l'Église catholique, se trouvait le R. P. Dumont, O. P., — savant plein d'attrait par sa modestie et par sa pénétration, rédacteur de *Russie et Chrétienté*, revue dont les pages marient un sérieux tout scientifique à un esprit profondément irénique, paraissant à Paris (autrefois à Lille). — L'Église évangélique d'Allemagne se vit représentée par le grand ami et grand connaisseur de l'Église orthodoxe qu'est le professeur Hans Koch, doyen de la faculté de théologie à l'Université de Königsberg. On remarqua la présence du savant calviniste M. Fritz Lieb, spécialiste d'une érudition tout exceptionnelle en matière de vie spirituelle russe, mais qui, malheureusement, n'est pas toujours libre de tendances légèrement bolchevisantes dans le style Fedotov et Berdjaev. Un autre spécialiste en pensée religieuse russe, un jeune pasteur anglican, docteur en théologie et qui est en train d'écrire un ouvrage sur Vladimir Solovjev, venait des États-Unis. Le hasard a voulu que le célèbre archéologue allemand, le vénérable vieillard, professeur Thiersch, se trouvât à Athènes ; chrétien d'une profonde foi, partisan fervent des traditions de l'Église primitive, ami convaincu de l'Orthodoxie, il appartient au mouvement connu dans le protestantisme sous le nom du courant « catholico-apostolique ». Enfin, le congrès a vu le charmant jeune pasteur de l'Église évangélique allemande à Athènes, M. le lic. Schaefer, un homme d'une grande foi et d'une grande science.

Déjà par leur présence, les observateurs catholiques et protestants ont montré — ils l'ont d'ailleurs manifesté plus d'une fois au cours des conversations — qu'ils voyaient dans ce congrès un fait d'une importance extraordinaire dont la portée dépasse celle d'un événement exclusivement orthodoxe. Ainsi les congressistes, comme les observateurs, ont signalé que c'est la première fois depuis plusieurs siècles, que les représentants de la pensée orthodoxe se sont réunis en assises, mieux encore : ils l'on fait en y étant autorisés par la bénédiction de la haute hiérarchie de leurs Églises. C'est pourquoi, involontairement, on se posait la question : sont-ce là des préparatifs devançant de loin une rencontre des Églises à un futur synode œcuménique ?

Involontairement les regards se tournaient vers un concile universel, toute une série de rapports, les plus au centre d'attention, les plus significatifs (ceux des professeurs Alivisatos, Balanos, d'Athènes, Zankov de Sofia, Granić de Belgrade) y étant consacrée. On a ressenti, en effet, comme un souffle de concile œcuménique passer au congrès, et pourtant l'impression générale qui se déga-

geait des rapports et de l'esprit des participants portait à conclure que la convocation d'un synode universel serait pour plusieurs raisons prématurée. D'abord, l'absence de l'Église de Russie, numériquement, comme spirituellement, la plus grande parmi toutes les Églises locales, sans laquelle le concile serait inconcevable. D'autre part, l'absence de préparation dans le reste du monde orthodoxe ; l'absence de questions d'une importance dogmatique qui nécessiteraient une solution immédiate par la voie d'un synode universel, alors qu'il y a d'autres possibilités d'une étroite collaboration interecclésiastique des Églises orthodoxes, même en ce qui concerne le domaine dogmatique. Enfin, se posait la question : un concile pourrait-il être œcuménique sans la participation des Églises occidentales ? Comme il n'y avait pas de discussions, on se borna à donner lecture, l'un après l'autre, des quatre rapports traitant le thème général du concile ; toutes ces questions, en particulier la toute dernière, sont restées sans réponse.

Seule fut signalée par les rapporteurs et ressentie par les participants du congrès la nécessité d'un travail intense qui propagerait une culture religieuse et spirituelle préparant le terrain pour un futur concile. Cependant, il faut le dire, celui-ci, en général, fut compris par le congrès comme une tâche spirituelle à laquelle il faut se préparer intensivement sous tous les rapports en y tendant par toutes les forces de l'esprit et de l'âme, et qui est loin d'appartenir à un avenir tout proche. Ce fut surtout le rapport du professeur Zankov qui élucida d'une façon particulièrement claire et détaillée le côté concret du problème. Mais, je le répète, un souffle — un souffle, précurseur et lointain, annonçant un futur concile œcuménique de l'Église du Christ — on aurait dit une impulsion intime, à demi-cachée, une certaine force dirigeante — s'est fait sentir déjà à ce congrès de théologiens orthodoxes.

Le congrès fut, — troisième point sur lequel je voudrais m'arrêter, — comme une revue des thèmes les plus importants concernant la théologie et la vie pratique de l'Église, en même temps qu'un coup d'œil sur les forces, courants, tendances et traditions qui trouvent leur expression dans l'enseignement et dans la science de ses facultés de théologie, ou qui s'y rattachent. Ainsi, le congrès aurait dû réunir les représentants de tous les établissements d'enseignement théologique supérieur de l'Église orthodoxe. Or, bien que fermées par les bolcheviks, les académies spirituelles russes se sont vu représentées, en revanche, par nombre de leurs anciens élèves, représentants d'autres écoles supérieures de théologie.

Vu la grande distance, la faculté de théologie de Charbin ne pouvait pas prendre part au congrès, sa participation n'avait donc pas été prévue ; en tout dernier moment, la mort inopinée, subite de l'un et la maladie de l'autre délégué, ont empêché l'arrivée de deux représentants qui avaient été sur le point d'être désignés par la faculté de théologie de Cernauti (Czernowitz, en Bukovine). En résumé, ont été représentées au congrès les écoles supérieures de théologie orthodoxe suivantes : les facultés de théologie d'Athènes, de Bucarest, de Chisinau (Kišinev, en Bessarabie), de Sofia, de Belgrade, de Varsovie, ainsi que l'Institut orthodoxe russe de théologie à Paris. Quant au nombre de délégués : huit (au lieu de quatorze qu'on avait attendus) représentaient la science orthodoxe roumaine ; les Bulgares et les Serbes en avaient envoyé trois de chaque nation (au lieu de six et de quatre) ; la faculté de théologie orthodoxe de Varsovie a été représentée par deux ; l'Institut de Paris par quatre délégués ; vient, enfin, la faculté d'Athènes qui a assisté au grand complet (quatorze délégués). Le nombre total des congressistes munis de pleins pouvoirs était de trente-trois, sans compter de nombreux hôtes qui ont assisté aux séances.

Riche et abondant, le programme d'études du congrès alla jusqu'à être chargé, mais présenta, en revanche, l'avantage d'avoir fait passer en revue, pour ainsi dire, les forces théologiques, dans toute une série de coupes, se rapportant aux questions les plus variées de la pensée et de la vie de l'Église. On a entendu parler des fondements de l'Orthodoxie, des problèmes d'ecclésiologie, des rapports entre la liberté de l'investigation théologique et l'autorité de l'Église, d'influences catholiques, protestantes et philosophiques sur la pensée théologique orthodoxe, surtout celles des deux derniers siècles, du rôle des Pères de l'Église dans la vie de l'Orthodoxie et de la tradition de l'Église, des problèmes qui se rattachent au concile œcuménique, de la mission intérieure et extérieure de l'Église orthodoxe, de l'attitude de l'Église envers les questions de la culture, de la vie sociale et politique et des relations internationales.

Remarquons comme ayant eu une valeur toute spéciale : les rapports de l'archevêque Chrysostome et du professeur Florovskij quant aux influences hétérodoxes sur la pensée théologique de l'Orthodoxie, les quatre rapports concernant le concile œcuménique des professeurs Alivisatos, Balanos, Zankov et Granić, un rapport sur la mission de l'Église orthodoxe du professeur Mo-

raïtis, enfin toute une série de rapports sur le thème général : « L'Église orthodoxe et les problèmes de la vie contemporaine » par MM. Alivisatos, Zenkovskij, Popesco, et autres.

Certaines divergences de vues se sont fait jour au cours des débats (ceux-ci, malheureusement, n'eurent lieu que le premier jour du congrès), notamment en ce qui concerne l'attitude à prendre vis-à-vis des influences scolastiques occidentales et le retour à la tradition patristique. Certains délégués roumains refusaient de se mettre d'accord avec les rapporteurs qui désapprouvaient ces méthodes. On a constaté également que faisait défaut à certains congressistes l'habitude de discuter avec un adversaire sans se laisser tomber dans un ton d'emportement et d'animosité qui ferait penser à une rancune plutôt personnelle. On a constaté encore la diversité des tendances et surtout leur divergence parmi les participants du congrès ou, pour employer une métaphore, les différentes « couches géologiques » de la pensée théologique, depuis la méthode formelle scolastique défendue par certains d'entre les Roumains jusqu'au courant moderniste-libéral et à la fois néo-scolastique qui perce quelquefois chez le Père Bulgakov, pour aboutir à la tendance patristique convaincue et non scolastique, représentée par toute une série de congressistes, entre autres par les professeurs Alivisatos et Kartašev. Et pourtant, malgré la variété d'opinions et de nuances qui justifie la comparaison de ce congrès avec une revue de la pensée et de la théologie orthodoxes contemporaines, une grande unité d'esprit s'y faisait sentir. Les congressistes ont appris à aimer et à comprendre à travers leurs collègues les traits distinctifs de l'aspect spirituel et culturel de chaque Église locale. Ainsi les congressistes slaves ont su apprécier et aimer les traits caractéristiques de leurs confrères roumains. Ce fut ainsi que le jeune professeur de Bucarest, M. Popesco, plein de joie de vivre, bon enfant, doublé d'un savant animé d'une foi ardente, ancien étudiant de la faculté de théologie d'Athènes, vivant chaînon unissant Bucarest à Athènes devint le favori commun du congrès. Ajoutons qu'en général, tous les étrangers venus au congrès ont dû, du fond de l'âme, prendre en affection l'hospitalité cordiale, émouvante, mieux encore, fraternelle dont ils ont été l'objet de la part de leurs hôtes grecs.

Ce qui m'a surtout frappé, attiré, dans la vie de l'Église grecque locale, ce fut l'esprit de famille dont sont animés les rapports entre la hiérarchie et le peuple. Ceci m'a sauté aux yeux avant tout lors de ma visite à l'hospice pour les garçons (au nombre de

120) aménagé par Mgr l'archevêque d'Athènes, au milieu d'un bosquet situé tout au bord de la mer, Vouliagmeni. Un vieux moine à grande barbe blanche et aux traits pleins de bonté « paissait » un troupeau de mioches nombreux : ils se pressaient autour de lui au milieu de l'église de l'orphelinat, pleins de confiance, pas craintifs, ni intimidés, chantant des tropaires de leurs claires voix enfantines. Nous fûmes frappés en constatant cette absence de distance à l'égard de ses ouailles, par exemple, chez Mgr le métropolite de Corinthe au déjeuner solennel qu'il a offert le jour de sa fête. Les élèves du gymnase local (en congé à cette occasion), les séminaristes locaux, les professeurs des écoles et du séminaire corinthiens lui présentaient leurs félicitations sur le grand escalier intérieur de l'école principale où le Métropolite s'était rendu de sa maison en compagnie de ses invités. Cependant, là-haut, au-dessus de la balustrade vitrée de l'escalier, tout un peuple d'enfants encore plus petits se pressait en proie à la curiosité ; de petits garçons et de petites filles, âgés de six à sept ans, eux aussi écoliers, écrasaient leurs nez contre les vitres, rongés d'envie de voir ce qui se passait en bas. Le déjeuner suivit, offert à cent vingt personnes, au nombre desquelles se trouvaient le Ministre de l'Instruction Publique, les autorités militaires, les paroissiens, les professeurs du séminaire, et au cours duquel un orchestre de musique militaire accompagné d'un chœur exécuta des chansons populaires.

Quelle est, pour le dire en peu de mots, l'impression générale que laisse ce congrès ? son appréciation d'ensemble ? Le grand mérite d'avoir promu cette œuvre, de l'avoir réalisée, revient à l'Église de Grèce, en particulier à la faculté de théologie d'Athènes (surtout à M. le président du bureau d'organisation qui fut en même temps celui du congrès lui-même, le professeur Alivisatos), mais aussi en très grande partie au Gouvernement grec. Dans la lutte qu'il mène contre le bolchevisme, il avait cru indispensable, en pleine connaissance de cause de s'unir décidément et résolument aux forces spirituelles, constructives et créatrices de l'Église.

Y a-t-il des mécomptes à relever dans la réalisation du programme du congrès ? Il y eut, peut-être, surabondance de sujets qui absorbèrent entièrement tout son temps au point de ne pas en laisser pour les discussions et les débats. Mais, ce premier congrès fut avant tout — comme je l'ai déjà appelé — une revue des forces théologiques des Églises orthodoxes locales, le commencement d'une plus grande compréhension réciproque, prémices d'une libération de préjugés, commencement de la reconnaissance mutuelle

du droit inaliénable à l'existence de forces multiformes, de multiples facteurs spirituels qui, tout en restant différents quant à leurs traditions culturelles et nationales, n'en restent pas moins réunis en une seule unité, celle de la foi, servant ainsi chacun dans la mesure de son possible à la croissance du Corps de l'Église. Vu sous ce jour, le congrès fut une heureuse semence qui promet beaucoup ; mieux encore, par sa grande envergure il fut la phase initiale d'un processus bien significatif — celui du service de fécondation mutuelle, voire un acte d'une grande importance spirituelle pour l'Église orthodoxe, mieux encore, pour toute la chrétienté œcuménique.

Bibliographie.

COMPTES-RENDUS

H. Idris Bell and T. C. Skeat. — Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri. Londres, British Museum, 1935 ; in-4, X-67 p., 5 pl.

Édition critique de fragments de papyrus découverts récemment et contenant des portions d'un évangile inconnu, d'un commentaire d'Évangile, les versets 17-27 de Chroniques II, ch. XXIV, et d'un livre liturgique. Cette découverte est un véritable événement ; il s'agit en effet d'un évangile inconnu remontant tout au plus tard à la moitié du IIe siècle. Les passages parallèles des Évangiles canoniques sont ; Matt : VIII, 2-4 ; XXII, 16 ; XV, 7-8 ; Marc : I, 40-44 ; VII, 6-7 ; Luc : IV, 30 ; XVII, 14 ; VI, 46 ; XVIII, 19 ; V, 12-14 ; Jean : V, 39 ; IX, 29 ; VIII, 59 ; VII, 30 ; IV, 30 ; X, 31 ; VII, 44 ; X, 39 ; III, 2 ; X, 25. L'auteur renonce à déterminer les caractéristiques de ce texte. Les problèmes qu'il relève sont encore très nombreux. Le commentaire d'Évangile : Les trop brefs passages n'autorisent pas d'attribution. On suggère Origène, Théophile d'Antioche, surtout Irénée. Écrit gnostique ou valentinien (?) peut-être, du IIe siècle. Les autres fragments ne présentent pas beaucoup d'intérêt. L'édition critique de ces fragments est un modèle de clarté et de méthode.

D. Th. B.

O. Lemarié. — Initiation au Nouveau Testament. Paris, Vrin, 1936 ; in-8, 270 p., 30 fr.

Le christianisme est le fruit longuement mûri du judaïsme, étant l'*accomplissement* du mosaïsme. Pour le comprendre, il faut le rattacher au passé qui l'a enfanté et au milieu qui l'a vu naître. C'est ce à quoi se consacre cette étude qui, d'abord, résume l'histoire politique d'Israël depuis la captivité, retrace ensuite le cadre politique et social où s'est passé le fait évangélique et examine pour terminer l'état religieux de la nation élue au moment où paraît Jésus. Une brève donnée sur les débuts du christianisme sert de conclusion à cet ouvrage, bien compris et bien réalisé.

D. E. L.

Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτου Σοῦμμα θεολογική. Traduction grecque par **Jean N. Karmirès.** I. Athènes, 1935 ; in-8, 230 p.

Avant même d'exposer le contenu de cette ouvrage, il convient de relever

ici combien importante peut être une semblable publication pour le rapprochement intellectuel des mentalités orientale et occidentale. On ne doit point rappeler, en effet, la place presque exclusive prise par le thomisme dans les études théologiques latines et, d'autre part, il faut constater combien à l'heure présente l'activité intellectuelle de l'Occident, celle du moins qui gravite autour des systèmes scolastiques, est ignorée dans les cercles orthodoxes cultivés. *Irénikon* se doit donc d'applaudir à l'initiative du Prof. Karmirès. Le fascicule, que nous présentons ici, renferme la traduction des questions 1 à 13 de la *Prima Pars* ; deux autres livraisons la compléteront. L'A. a basé sa traduction sur les éditions latines officielles, la Piana et la Léonine. Le grec qu'il a utilisé, est celui communément employé dans les ouvrages théologiques récents ; sa langue claire et précise est également éloignée des néologismes démotiques et des archaïsmes prétentieux ; le but fondamental a été de rendre la pensée de l'Aquinate, dût la littéralité de la traduction en souffrir parfois.

Une introduction précède le texte. Après avoir retracé le cadre nécessaire à toute édition : détails biographiques et bibliographiques, influence prépondérante de saint Thomas sur la pensée catholique, M. Karmirès s'attache à mettre en relief la méthode du saint Docteur. La Somme théologique est incontestablement son œuvre la plus parfaite, où apparaissent le mieux les bases sur lesquelles tout son système est étayé : l'Écriture Sainte et la Tradition d'une part, la philosophie péripatéticienne d'autre part ; la raison divine et la raison humaine. La part prépondérante prise par Aristote dans le développement du système thomiste est l'une des choses qui retiennent davantage l'attention. Il oppose la méthode des Pères de l'Église, qui s'efforcèrent de bâtir un enseignement fondamentalement chrétien, à celle des docteurs médiévaux, dont le but fut d'asseoir la doctrine catholique sur la base de l'aristotélisme. Il observe à ce propos que les grands docteurs de l'Église grecque, depuis Diodore de Tarse jusqu'à Eugène Boulgaris, en passant par Léonce de Byzance, Jean de Damas et Photios, s'ils se servirent de la philosophie du Stagirite, n'en usèrent que comme une méthode de raisonnement en la maintenant en dehors du système. Ce fut un véritable modernisme pour saint Thomas d'avoir intégré la philosophie de l'École dans son enseignement. Après avoir souligné l'influence des Pères grecs sur saint Thomas, M. Karmirès recherche la véritable action exercée par lui à Byzance. Au cours du XIV[e] siècle, durant les luttes hésychastes, les latinophrones firent grand usage de ses œuvres. Le meilleur témoin en est la traduction (encore inédite) de presque toute la Somme commencée par Démètre Kidonès et achevée par son frère Prochore. Dans le camp des antiunionistes, dont Gennade Scholarios fut l'un des plus célèbres champions, la méthode et le génie de l'Aquinate rallièrent aussi des adeptes. La récente édition des résumés de la Somme *Contra Gentes* et de la Somme théologique traduits par Scholarios le montre bien. (Œuvres complètes de Gennade Scholarios, tomes V et VI. Paris, 1931, 1933). Les pages d'introduction de l'A. indi-

quent en outre bien des problèmes intéressants, qui se grefferaient sur l'étude du rôle de la philosophie dans le développement de la théologie byzantine à travers l'époque moderne. Le but que s'est proposé M. Karmirès en entreprenant la traduction de la Somme théologique est surtout, nous dit-il, de mettre à la portée de ses compatriotes une des sources principales de la pensée moderne dans son expression catholique. Nous pensons qu'il y réussira pleinement et nous souhaitons qu'il multiplie les aperçus personnels, qui soulignent les relations entre Orient et Occident sur le terrain philosophico-théologique. HIÉROMOINE PIERRE.

G. van Noort. — Tractatus de Novissimis. Hilversum, Brandt, 1935 ; in-8, 140 p., 2,10 fl.

On sait que deux parties manquaient encore à la série dogmatique des œuvres de Mgr van Noort. La publication de ces *Opera dogmatica* avait été interrompue lorsque leur auteur était devenu curé, puis doyen d'Amsterdam, dès avant la guerre. Le 2e tome sur les Sacrements ayant paru il y a quelques années, il ne manquait plus que le *de Novissimis* pour que les manuels si célèbres de l'ancien professeur de Warmond présentent un ensemble substantiellement complet. C'est le successeur de Mgr van Noort, le prof. Verhaar, qui a mené à bien cette tâche. Se servant des notes de l'A. il a rédigé, suivant la méthode claire et sobre des autres volumes, ce traité des fins dernières, qui reprend selon les divisions ordinaires, toute la charpente doctrinale classique. Mgr van Noort est un disciple fidèle de l'ancien cardinal Billot, qui se plaisait à dire de lui qu'il était peut-être le meilleur élève qui soit passé par ses mains durant ses années d'enseignement à l'Université grégorienne. D. O. R.

J. Ranft. — Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips. Wurzbourg, Triltsch, 1931 ; in-4, XXI-316 p.

— Die Traditionsmethode als älteste theologische Methode des Christentums. Wurzbourg, Rita-Druckerei, 1934 ; 36 p., 2,10 M.

La première de ces deux publications est une contribution à l'étude des rapports de l'Écriture et de la Tradition dans le christianisme primitif. Mais son but lointain est apologétique : celui de préparer le jugement de valeur qui décidera entre les deux formes de christianisme, celui qui puise sa foi dans l'Écriture *et* la Tradition, et celui qui s'en tient à la seule Écriture (p. VI). Voilà pourquoi cet ouvrage commence par exposer la doctrine du concile de Trente sur la Tradition comme source de foi, ainsi que les échos de cette doctrine dans la théologie catholique et protestante jusqu'au milieu du XIXe siècle. Voilà encore pourquoi la deuxième partie cherche à retrouver une loi générale, dont le christianisme ne serait qu'un cas particulier : celle des rapports de l'Écriture et de la Tradition orale dans les religions « révélées » (p. 110-112). — L'ouvrage correspondant au titre commence après cela : IIIe partie, la doctrine juive sur la Tradi-

tion comme base du principe catholique de la Tradition ; IVe partie, l'idée de Tradition dans l'hellénisme ; Ve partie, l'idée de *depositum* dans la littérature juive et hellénistique ; enfin la VIe partie, le principe de la Tradition dans le christianisme primitif : la Tradition comme base de fait de la religiosité chrétienne primitive et les formules théoriques du principe dans le Nouveau Testament. L'auteur montre ainsi que les apôtres, dépositaires, témoins et propagandistes d'un *dépôt révélé* propre, ont fait appel à la méthode de la tradition orale en usage chez les Juifs pour transmettre la doctrine, et qu'ils ont profité de l'attitude religieuse hellénistique pour lui faire mieux accueillir les mystères de leur Tradition.

La deuxième publication, qui ne fait qu'exposer avec plus de clarté et avec des retouches le plan de la première, répond en même temps à quelques critiques particulières soulevées dans les premiers comptes-rendus. Mais il semble que cette brochure redresse surtout les défauts de construction du livre. Le changement de titre en fait foi. Il semble que si le livre était à réécrire, l'auteur s'en tiendrait au seul problème de la méthode d'enseignement des apôtres et à celui de ses sources. Ce serait un simple problème d'histoire de la théologie. Encore serait-il bon que l'auteur nous explique pourquoi il appelle l'enseignement par tradition une *théologie*. L'érudition et le labeur dont témoigne le premier ouvrage nous font désirer cette refonte. D. R. v. C.

Karl Barth. — Révélation, Église, Théologie. Paris, « Je sers », 1934 ; in-8, 56 p., 3,50 fr.

— **Le culte raisonnable.** Id., 1934 ; in-12, 220 p., 12 fr.

— **Parole de Dieu et Parole humaine.** Id., 1933 ; in-8, 272 p., 18 fr.

Lorsqu'en 1928, A. Keller faisait connaître Karl Barth et ses amis au public de langue française *(Le Christianisme social*, déc. 1928, p. 1112-1127), on pouvait déplorer qu'aucun ouvrage du grand théologien suisse n'ait encore été traduit. Depuis lors, les efforts laborieux de plusieurs traducteurs bien méritants, sur une pensée au langage aussi difficile, nous ont livré quelques volumes qui ont connu le succès. Fait étrange pourtant : le barthisme, salué jadis comme un splendide renouveau de doctrine, « une renaissance pure et véritable du protestantisme » écrivait le P. Przywara, semble de plus en plus se ranger parmi les choses passant de mode. Il restera sans doute de lui qu'il aura contribué à délivrer la théologie de l'historicisme, du scientisme et du psychologisme — et bien des protestants d'aujourd'hui, même parmi ceux qui ne sont pas de son bord, lui reconnaissent ce mérite ; pour d'autres, ils lui sauront gré d'avoir ramené les esprits vers la « Parole authentique », mise à part de toute interprétation subjective. Mais tous ceux qui tendent à se rétablir au delà des frontières mêmes de la Réforme, et ils sont nombreux aujourd'hui, continueront de lui reprocher de n'avoir pas voulu remonter plus haut que la Réforme elle-même. Il restera sans doute du barthisme quelques traces dans le vocabulaire (existentiel, problématique, termes

popularisés par lui). Au point de vue unioniste, il aura marqué, malgré ses déficiences et ses vues trop arrêtées, un point très net dans le développement des idées, en créant une tendance de communion dans la Révélation objective. — Des trois volumes ici annoncés, le 1er est une plaquette contenant trois conférences faites à Paris en 1934 ; le 2e contient quelques études bibliques, prédications et sermons faits sur des sujets variés ; le 3e comprend des discours prononcés en divers milieux, sans en former toutefois un ensemble trop hétérogène. On retire de leur lecture une impression de puissance due au génie théologique de l'A., et à sa manière vivante donnant prise immédiate. D. O. R.

Wilhelm Stählin. — The Mystery of God. Londres, S. C. M. Press, 1937 ; in-8, 224 p., 7/6.

Il y a deux ans l'A. publiait son livre *Ende des Protestantismus ?* Il y exposait ses critiques de la théologie protestante allemande moderne. Au début de 1937, paraissait le texte allemand du présent livre. Il voulait être le complément positif des critiques qui l'avaient précédé. Certains hommes, dit l'A., ne saisissent que les choses visibles, tangibles. D'autres comprennent que derrière ces ombres se cachent des réalités invisibles. Quelques rares hommes, seuls, ont une vraie intuition de ces réalités invisibles, mais personne ne peut pénétrer le mystère. Dieu peut cependant en donner connaissance aux hommes : il le fait, surtout par la Révélation, et cette révélation s'est faite très précise par le Verbe de Dieu incarné. Des hommes particulièrement illuminés, dispensateurs des mystères, ont le pouvoir d'interpréter les intentions de Dieu sur les hommes, et gouvernent l'économie spirituelle. Les sacrements visibles de l'Église sont la manifestation de l'esprit divin agissant parmi les hommes. — Ce livre a été publié à l'occasion de la Conférence mondiale *Faith and Order* à Édimbourg. A.

Karl Barth. — Gottes Gnadenwahl. (Theologische Existenz heute, 47). Munich, Kaiser, 1936 ; in-8, 56 p., 0,90 M.

Le moins que l'on puisse dire de la théologie de l'A. est qu'elle est vivante et dynamique. Elle est aussi très anti-conformiste et rénovatrice. Beaucoup de lecteurs trouvent qu'elle est un signe de contradiction. Il faut avouer qu'elle ne se gêne pas pour dire la vérité.

I a présente brochure est divisée en deux parties. La première contient des considérations sur la grâce, le salut et la prédestination. La seconde est une longue réponse motivée à la question qu'il avait posée, et résolue négativement : existe-t-il un calvinisme ? Barth dit qu'il n'y a pas de calvinisme parce que Calvin n'a jamais voulu attacher des fidèles à sa personne et à son nom, mais qu'il a simplement voulu leur enseigner de lire et de méditer les Écritures. A.

Emil Brunner. — God and Man. Londres, S. C. M. Press, 1936 ; in-12, 180 p., 5/-.

Les quatre essais sur la nature de la personnalité humaine que le professeur Brunner a publié à Zurich, sont réunis ici sous le titre « Dieu et l'homme ». En appendice on trouve la discussion entre l'A. et Karl Barth au sujet de l'image matérielle et formelle de Dieu et au sujet de la Révélation, question dont les rapports avec le problème du personnalisme sont évidents.

Les chapitres premier, second et quatrième traitent de la foi et des systèmes philosophiques, morale rationaliste et psychologie rationnelle. Le chapitre troisième envisage l'Église et la Révélation. Ce troisième chapitre est le plus captivant : ce que l'A. dit bien, le traducteur le donne avec toutes les nuances que comporte le sujet. A.

Jean Boisset. — Essai sur la nature de l'Homme dans la Révélation chrétienne. Paris, Alcan, 1936 ; in-8, 303 p.

Devant tous les amoindrissements que l'homme a subi dans le monde moderne et contemporain surtout, l'A. se propose de lui rappeler et lui démontrer théologiquement sa grandeur à l'aide des sources de la Révélation (Ancien et Nouveau Testaments), et de la théologie de Calvin, qui n'est pas considérée comme normative dans son enseignement, mais inspiratrice dans sa méthode. Un dernier chapitre critique sur l'anthropologie du barthisme qui diminue l'homme. L'A. penche vers une conception modérément pessimiste, ou plutôt modérément optimiste de l'homme, centrée autour de sa filiation divine, elle-même centre de la Révélation chrétienne (la filiation divine du Christ n'est pas différente de la nôtre, p. 187). Tout le livre peut se résumer dans l'exposé de l'universelle paternité de Dieu, l'universelle filiation des hommes et leur universelle fraternité, base de la dignité humaine. — L'ouvrage, dans la ligne du protestantisme un peu « bourgeois » ne nous semble rien contenir de vraiment original, et appartient à un genre de thèses honnêtement faites et étayées d'une bibliographie « classique ».

Dom C. Lialine.

Pan. N. Trempela. — *Μασσωνισμὸς καὶ Θεοσοφία* (Franc-maçonnerie et Théosophisme). Athènes, 1932 ; in-8, 16-279 p.

Remarquons tout d'abord que l'ouvrage de M. Pan. N. Trempela est publié sous les auspices de la Fraternité *Ζωή*, centre bien connu de renouveau spirituel dans le monde orthodoxe grec. Le but de l'A. est d'informer l'opinion sur la portée véritable des sectes maçonniques et théosophiques ; il s'attache à démontrer comment sous des apparences philanthropiques, seules dévoilées aux initiés des premiers degrés, se cache un but foncièrement antichrétien. L'ouvrage pourtant ne respire pas la polémique et M. Trempela se défend de la rechercher. Professeur à la

Faculté de théologie de l'Université d'Athènes, il s'attache à faire de son sujet une exposition objective, il s'appuie sur les sources et sur les travaux des maçons eux-mêmes. Cette méthode donne au livre une singulière portée ; son irénisme, qui veut respecter les consciences, portera des fruits d'autant meilleurs. Après avoir fait l'historique de la maçonnerie, l'A. décrit minutieusement à travers quelles initiations l'apprenti maçon passe pour arriver aux grades supérieurs de la secte ; il s'attache ensuite à marquer le caractère religieux et les principes philosophiques des loges. Les pages consacrées aux relations entre le christianisme et la maçonnerie sont des meilleures ; l'opposition de principe y est nettement relevée et, après avoir rappelé l'attitude constante de la papauté à l'encontre de la secte, M. Trempela relève trois actions du Saint-Synode d'Athènes contre la maçonnerie, respectivement des années 1887, 1905 (p. 168 et 169), 1893 (p. 173), pour citer finalement la condamnation portée par la Conférence interorthodoxe de Vatopédi (1930) caractérisant la maçonnerie comme un système antichrétien et erroné, ainsi que l'encyclique du Saint-Synode d'Athènes (1932) renouvelant pour le clergé l'interdiction de faire partie de la secte. La seconde partie de l'ouvrage consacrée à la théosophie éclaire du même jour ses erreurs et souligne son actualité. On doit être reconnaissant à l'A. d'avoir écrit si bien un livre si bienfaisant par le réalisme de ses exposés.

H. P.

Benedictus Henricus Merkelbach, O. P. — Summa theologiae moralis. I, De Principiis ; II, De Virtutibus moralibus ; III, De Sacramentis. Paris, Desclée de Brouwer, 1935 et 1936 ; in-8, 786-1030-1024 p.

Irénikon a dit les qualités de ce grand ouvrage lors de la parution de la première édition, (10 (1933), 90-91 ; 11 (1934), 331-332). Le succès qu'il remporta fut exceptionnel, à en juger par la rapidité avec laquelle la première édition fut écoulée : le 3e volume de celle-ci paraissait en 1933 et moins de deux ans après, on procédait à la réimpression. — Redisons brièvement que le caractère de ce manuel, — car il veut l'être : *quam in usum scholarum edidit A.* — est de réaliser son titre de « Somme » à la manière des anciens qui ne faisaient grâce de rien dans de pareils traités, tout en s'adaptant pourtant au cadre didactique et à toutes les nécessités des temps modernes. Le but qui a poussé l'A. à agir ainsi est tout d'abord de développer amplement les principes spéculatifs, et ce pour un renouveau de la théologie morale, et ensuite de rattacher directement l'enseignement de cette partie du Savoir à la doctrine de saint Thomas. La division adoptée est donc un peu différente de celle qu'on trouve généralement dans ces ouvrages. Cette nouvelle édition a été mise à jour, quant aux lois ecclésiastiques, et a été améliorée en plus d'un point. Le 3e volume surtout, en ce qui concerne le mariage, a été l'objet de nouveaux développements, l'A. étant un spécialiste de cette matière, et suivant de près les besoins commandés par l'évolution sociale des idées.

D. O. R.

J. B. Schuster, S. J. — Die Soziallehre, nach Leo XIII. und Pius XI. Fribourg en Br., Herder, 1935 ; in-8, 156 p.

Le titre, trop général, du livre se complète par un sous-titre. Il s'agit, en effet, seulement, de l'enseignement social des Encycliques *Rerum Novarum* et *Quadragesimo Anno*. L'A. montre surtout les « fondements » philosophiques sur lesquels s'appuient les papes Léon XIII et Pie XI, et c'est sur cette base qu'il édifie la question si actuelle de la primauté entre l'homme et la société. La solution, si tant est qu'il y a une solution indépendante du temps et de l'espace, se trouve dans la thèse de plus en plus vulgarisée du *Corpus Christi mysticum*. A.

Dr. Arnold Rademacher. — Die innere Einheit des Glaubens. Ein theologisches Prolegomenon zur Frage der Kirchenunion. (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, V). Bonn, Hanstein, 1937 ; in-8, 185 p., 5,20 M.

Arnold Rademacher. — Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Bonn, Hanstein, 1937 ; in-8, VI-149 p., 3,80 M.

Deux volumes (les prolégomènes ont paru après les légomènes) que le célèbre professeur de théologie fondamentale de Bonn consacre au problème de l'Unité chrétienne. Malgré l'autorité de leur auteur et l'intérêt de leur sujet, ils causent, au lecteur familier avec le travail unioniste, une certaine déception, parce qu'ils exposent des choses connues sous un jour qui n'est guère nouveau non plus.

Heureusement, on est averti à la p. 143 du premier volume qu'on ne doit pas chercher du *neuf* dans cette lecture, mais simplement « la bonne nouvelle », dans laquelle l'A. a une foi robuste, qui donne à sa pensée et à son style l'allure propre, si appréciée, de clarté et de vigueur pour défendre le primat de la vie dans le christianisme. — L'*Einheit des Glaubens* est une espèce d'introduction à la théologie pour laïcs cultivés, souvent trop ignorants de théologie, et une nouvelle apologétique par la loi de l'unité dans tout être et toute connaissance ; l'unicité de l'Église et l'unité organique de son dogme, découlant de la filiation divine. Dans le second volume, on est introduit en plein « unionisme » par quatre chapitres traitant de l'*Unicité de l'Église comme présupposé à la réunion dans la foi* ; *Les obstacles à la réunion des Églises chrétiennes* (place n'est donnée ici qu'aux obstacles d'ordre psychologique) ; *La voie pour l'union* (la vie dans l'esprit évangélique) ; *Notre tâche catholique de préparer la réunion* (bonnes choses sur l'esprit irénique). Nous sommes heureux de constater presque à chaque page l'idée fondamentale que le travail de la réunion et la réunion des chrétientés dissidentes à l'Église est et sera une recatholicisation empirique (développement du germe essentiel de catholicité) de celle-ci et une catholicisation essentielle de celles-là.

L'A. est bien au courant de la littérature œcuménique en langue allemande, mais cette connaissance ne l'empêche pas d'écrire cette phrase, qui déconcerte par son simplisme presque traître : « Der Protestantismus

ist mit Recht eifersüchtig auf die Wahrung des evangelischen Wortes, seiner Gewissensfreiheit und seiner religiösen Innerlichkeit ; die griechisch-russische Orthodoxie auf ihre Liturgie und ihren Bilderkult, der Anglikanismus auf die Selbständigkeit seines Episkopates » (p. 90). — Le mouvement œcuménique nous semble aussi traité avec un certain simplisme. La lecture achevée se résume dans l'impression que M. R. n'a pas voulu dépasser les fondements logiques unionistes pour s'engager dans la théologie comparée et être moins logique que traditionnel (la recherche du « premier logique » occupe chez lui trop de place). Atteindra-t-il ainsi son but, qui était seulement d'éveiller le désir de l'Union ou de l'affermir là où il existe ? Nous le croyons et le souhaitons surtout.

Dom C. Lialine.

F. Heiler. — Urkirche und Ostkirche. Munich, Reinhart, 1937 ; in-8, XX-607 p.

Quinze ans après son volume *Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, le prof. F. Heiler, poussé bien plus par une nécessité intérieure, fruit de ses expériences œcuméniques, que par les critiques que son livre suscita alors, a entrepris, malgré un état de santé insatisfaisant, une amplification de son premier (et, pourrait-on dire, seul) thème, en trois volumes. Le premier, qui vient de paraître, envisage l'Église chrétienne ancienne et les différentes ramifications de l'Église orientale, qui est, à son avis, restée en bloc plus conforme à la psychologie de l'Église primitive. L'A. reste fidèle à sa méthode, qu'il caractérise lui-même dans son introduction d'*historique, critique* et *croyante* dans le « catholicisme évangélique » — fin suprême du mouvement œcuménique, dans sa compréhension Söderblom-Heiler. Nous reconnaissons aussi dans ce nouvel ouvrage une érudition presque incroyable, si on entend par là une étendue extraordinaire de lecture (*Irénikon* est abondamment cité), plutôt qu'une familiarité avec les sources, et aussi, ce qui compte surtout dans ce genre d'écrits, un esprit remarquable de pénétration et de sympathie. En effet, nous nous trouvons en face d'un livre *œcuménique* dans son intention et dans sa facture. Ce qui nous paraît surtout intéressant ici est l'image de l'Orthodoxie qui est donnée, et que des autorités orthodoxes (telles que Bulgakov, Arsenjev, Frank, etc.) ont trouvée fidèle et pleine de vie, et le rôle primordial qu'elle est dite devoir jouer dans le mouvement œcuménique par ses éléments catholique et évangélique, analysés dans la conclusion qui se termine dans un « O benedetta Chiesa orientale». Nous-mêmes, en plus de ces qualités auxquelles il faut adjoindre l'authenticité et l'absence de tout « pittoresque », piège des « orientalistes religieux », y avons remarqué p. 558 une trop courte allusion au « monophysisme » de l'Orthodoxie, sujet d'une importance unioniste extrême, parce que susceptible de mésinterprétations, et point de commande d'une compréhension spéciale, mais profondément chrétienne, du théandrisme, lequel est à son tour le point de commande du problème unioniste. *Ad calcem*,

de riches index. Quant aux défauts du livre, il y a d'abord ceux qui sont inhérents à la méthode de F. Heiler, et qui la rendent insuffisamment historique et critique, parce que commandée — intelligemment du reste — par la philosophie du « catholicisme » de l'A. Nous n'avons pas la place pour développer cette constatation que tous les familiers de H. comprendront. Ensuite, il est facile de voir qu'en beaucoup de choses, relativement à l'Église russe notamment, l'information est de seconde main ; cela amène de regrettables lacunes, par exemple dans le tableau historique et doctrinal du monachisme russe. Enfin, puisqu'il faut se limiter, les coquilles sont innombrables et n'ont pas pu être corrigées toutes dans les deux listes *d'errata*. Ainsi, subsiste la plaisante coquille (p. 355, note) qui fait faire le voyage du Mont Athos à deux *bénédictines*. — Néanmoins, *Urkirche und Ostkirche* reste une mine d'informations exactes et de fines appréciations d'ensemble, pour tout homme intéressé à l'Église orthodoxe et à l'œcuménisme, même s'il possède par ailleurs une érudition plus solide que H. sur l'une ou l'autre question spéciale. Un travailleur unioniste catholique y trouvera spécialement beaucoup à apprendre et devra s'en inspirer pour bien des choses dans ses écrits et ses travaux. D. C. L.

A. Deissmann. — **Una Sancta.** Gütersloh, Bertelsmann, 1936 ; in-8, 68 p.

L'A. de cet opuscule, qu'il ne faut pas présenter à nos lecteurs et qui vient de mourir, avait été chargé dès 1925 de la composition des actes officiels de la Conférence de Stockholm (*Life and Work*). Depuis cette date il a assisté aux grandes conférences des deux organisations œcuméniques. C'est pourquoi nul mieux que lui ne pouvait donner en un résumé succint une idée de ce qui devait se faire cet été aux congrès mondiaux d'Oxford et Édimbourg. La brochure ne contient pas seulement tout ce qu'il faut connaître pour apprécier la portée de ces travaux, mais elle donne avec précision le climat de ces réunions. — En annexe l'on trouve de précieux documents, en particulier les huit thèses que l'A. a défendues au *Continuation Committee* de *Faith and Order* à Mürren en 1930. — Excellent livre qui est venu très opportunément préparer les conférences œcuméniques. A.

Wilhelm Stählin. — **Vom göttlichen Geheimnis.** (Kirche im Aufbau, 4). Kassel, Stauda, 1936 ; in-8, 144 p., 2,80 M.

Saint Paul, dit l'A. est un des plus caractéristiques dépositaires des redoutables secrets et mystères divins. Ces dons de la Divinité ont été impartis à certains autres hommes illuminés par une foi vive, puis communiqués de génération en génération comme héritage pneumatique. C'est là ce que devrait caractériser le plus le protestantisme. Mais, hélas, celui-ci, comme d'autres confessions s'est laissé prendre à la tentation des choses matérielles et terrestres, et c'est là la raison pour laquelle il a perdu une

grande partie de la confiance que jadis on lui témoignait. Les hommes modernes ne se contentent pas de formules respectueuses adressées à Dieu ni de pompeuses cérémonies : ils cherchent à nouveau ce qui se trouve derrière ces paroles et gestes, c'est-à-dire l'essence du christianisme.

L'A. de cette belle et chaude plaidoirie souligne que certains protestants, de plus en plus nombreux, croient pouvoir trouver dans ce domaine un terrain d'entente avec les catholiques. A.

B. J. Kidd. — The Roman Primacy to A. D. 461. A Publication of the Literature Association of the Church Union. Londres, S. P. C. K., 1936 ; in-8, 159 p., 5 /-.

Dr. Kidd, le collaborateur des *Conversations de Malines* et fidèle pionnier de l'Union, a groupé dans cet ouvrage tous les faits qui révèlent, depuis la lettre du pape Clément aux Corinthiens jusqu'au tome de Léon le Grand, l'activité pastorale des papes dans leurs rapports avec les différentes Églises. Le livre est fait de petits paragraphes qui apprécient brièvement avec beaucoup de clarté et de précision, la signification de chaque fait ou texte. Les paragraphes se groupent naturellement en neuf petits chapitres suivant leur lien historique ou les étapes que Dr. Kidd distingue dans l'histoire de la primauté romaine. Pendant les deux premiers siècles la primauté est celle de l'*Église* de Rome, fondée par les princes des apôtres (ch. 1). Au début du IIIe siècle apparaissent les premiers traits « de la théorie romaine postérieure : que l'Église de Rome dérive toute son autorité de l'évêque de Rome en tant que successeur de saint Pierre » (p. 20). Sous le pape Damase l'Église de Rome réclame pour elle seule, parmi les « Églises de Pierre », l'héritage de ses prérogatives (p. 72). Pendant la période qui suit, les rapports avec l'Afrique montrent que celle-ci accepte la primauté du siège romain, mais tant seulement que celui-ci ne revendique pas la primauté de juridiction. Il en va de même à Éphèse (p. 116). Avec Léon le Grand apparaît, à peu de chose près, toute la conception de la primauté que l'on retrouvera au concile du Vatican et déjà avec une justification dogmatique. Examinant enfin les fondements de la définition de ce concile, Dr. Kidd voit dans la primauté romaine une primauté de conduite, « Primacy of leadership » : plus qu'une primauté d'honneur, moins qu'une primauté de juridiction. Il n'admet pas que les papes aient succédé à Pierre dans ses prérogatives, « parce que Pierre n'est pas le premier évêque de Rome : Pierre et Paul ont toujours fait une classe à part dans les listes épiscopales romaines ». Ce serait donc la préhistoire de la papauté. — Bien que nous voilà encore loin de la doctrine catholique sur la papauté, nous devons saluer avec un grand intérêt ce livre de Dr. Kidd, à cause de la sympathie et de l'inaltérable sérénité avec lesquelles il est écrit. D. R. v. C.

Robert Stupperich. — Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Leipzig, Heinsius, 1936 ; in-8, VI-134 p., 4 M.

La brochure que nous venons de lire est presque entièrement consacrée à Érasme. Elle est d'un intérêt extraordinaire, et sera utile non seulement aux théologiens mais aussi à tous ceux qui cherchent les voies et moyens pour se comprendre entre chrétiens. Érasme se tenait en contact si étroit et si irénique avec les deux partis qui discutaient, il était animé d'un si vif désir de voir s'aplanir les difficultés et il s'employait tellement à créer une atmosphère de justice, de compréhension et de charité, qu'il peut être donné comme exemple à ceux qui cherchent à réaliser le même idéal. — Le fond de la brochure s'occupe de la question de la *gratia sola*. Les deux points de vue sont clairement exposés et l'on voit comment cette question spéciale entraîne, en fin de compte, tout le reste des positions adverses. On ne saurait trop recommander cette brochure à ceux qui cherchent à comprendre la théologie et la mentalité protestantes. A.

R. Paquier. — Liturgie de baptême et de confirmation. (Église et Liturgie, 7). Lausanne, Libr. centrale, 1936 ; in-8, 52 p., 1,70 fr.

La septième brochure de la série « Liturgie et Église » du pasteur suisse Paquier, déjà connu des lecteurs de cette revue (cfr 13 (1936), 344), porte sur les rapports entre le baptême et la confirmation. « La liturgie baptismale de l'Église latine, dit l'A., n'offre qu'un intérêt médiocre ; toute la substance symbolique de l'ancienne cérémonie d'immersion s'étant réfugiée dans le rite annuel de la bénédiction des fonts... » L'A. connaît et aime mieux le rite de l'Église d'Orient et le propose comme idéal aux protestants. Ici point de danger de magnétisme, point d'exagération de l'*ex opere operato*, mais « confirmation » personnelle et responsable du sujet, comme dans l'ancienne Église. — On voit dans quelle direction il serait possible d'établir un contact et une meilleure compréhension entre nos conceptions. L'opuscule est complété par des formulaires suggestifs des deux cérémonies. A.

M.-H. Lelong, O. P. — Le catholicisme d'un pasteur anglican. Paris, Alsatia, s. d. ; in-18, 68 p.

La conversation qui est rapportée dans cette plaquette avait déjà paru dans la *Vie Intellectuelle*. L'A. essaye de faire comprendre à un clergyman que sa situation est illogique et qu'il doit se convertir le plus vite possible. Le tout est habillé de beaucoup de protestations d'irénisme et de charité, mais on sent trop l'inévitable conclusion. En appendice on trouve une lettre du clergyman anglican qui accepte le texte. — Je ne voudrais pas mettre en doute un instant la bonne volonté de l'A., ni son sincère désir d'éviter tout froissement. Mais il faut avouer que nos sympathies chrétiennes vont bien davantage à l'anglican illogique qu'à son interlocuteur primaire et naïf. A.

Émile Mersch, S. J. — Le Corps mystique du Christ. (Museum Lessian., sect. théol., 28-29), 2e éd. Bruxelles, Édition Universelle, 1936 ; in-8, XLIV-552 + 498 p., 90 fr.

Nous avons longuement exposé jadis (*Irénikon*, 10 (1932), p. 3-21) les qualités et les mérites de ce remarquable ouvrage. C'est un plaisir pour nous que d'y revenir et de dire ici même combien il a été apprécié par les critiques de toutes les confessions religieuses : la doctrine du Corps mystique est en effet au centre des préoccupations dans tous les foyers de pensée chrétienne. Cette seconde édition a subi des remaniements considérables. Tout d'abord la bibliographie a été plus que mise à jour ; beaucoup d'ouvrages, même anciens, qui n'y figuraient pas, trouvent maintenant place dans les listes. Grâce à cette richesse d'information, les deux volumes du P. Mersch constituent une somme. Un coup d'œil jeté sur la table de concordance des deux éditions (II, p. 448), permet de se rendre compte tout de suite des parties qui ont reçu des additions plus ou moins considérables : les chapitres sur les synoptiques, sur saint Paul (la qualité de chef, I, 163-168 ; mystère et divinisation, paragraphe qui amorce la théologie grecque postérieure, 190-203), sur l'Épître à Barnabé et la *IIa Clementis* (304-309), et enfin au 2e volume, l'analyse des encycliques de Léon XIII et le schéma du Vatican. En outre, des corrections nombreuses ont été apportées. L'A. a largement fait son profit des suggestions. Cette 2e édition, en même temps qu'elle montre le progrès des idées par l'intérêt que cette doctrine suscite, contribuera encore à répandre davantage celle-ci. D. O. R.

Dr. Karl Heim. — Die Gemeinde der Heiligen. Marbourg, Spener, 1937 ; in-8, 16 p.

L'A. de cette conférence, ou plutôt de ce sermon, montre la splendeur de l'Église primitive, libre de tout contrôle politique, la décadence dès que les puissances laïques réussirent à l'enchaîner et le retour actuel à l'état de scission entre le christianisme et le monde social. Ce retour à la persécution et au règne de l'esprit obligera les chrétiens de vivre davantage l'unité dans le Seigneur, la communion des saints. A.

August Pauli. — Was ist Kirche ? (Theologie und Kultus, 7). Stuttgart, Goebel, 1935 ; in-8, 60 p.

L'A. a passé par de nombreuses crises de conscience et des luttes avec des idées. Aujourd'hui il est pasteur de la *Christengemeinschaft*. Et il explique la position doctrinale de cet organisme, né depuis 1922. Devant les événements créés par le nazisme, l'A. postule une rénovation chrétienne, adaptée au temps. Il voit dans le protestantisme une rupture avec la tradition, et dans le catholicisme trop d'attachement à l'extérieur de la tradition. D'où nécessité d'un christianisme vivant qui satisfasse les âmes.

Il plaide contre la sagesse du monde et pour un sentiment personnel envers le Christ. Attitude subjective chaude et sympathique, mais objectivement faible. A.

P. Korbinian Roth, O. P., etc. — Gottes Geist in Gottes Reich. Salzbourg, Pustet, 1936 ; in-12, 140 p.

L'ecclésiologie accentue d'une manière de plus en plus consciente l'aspect organique de la constitution de l'Église. L'A. fait ici une excellente analyse des nuances des termes *Royaume de Dieu*, *Église* et *Corps mystique*. Il met surtout en garde contre une vulgarisation trop sommaire de ce dernier terme. L'employer à tort et à travers risque de le vider de son sens. L'A. insiste surtout avec beaucoup de finesse sur le danger qui consiste à considérer surtout, presque exclusivement, la tête du Corps mystique, ou l'âme, et d'oublier les membres du Corps, leurs rapports entre eux, leur dépendance, leur union. Cette idée de la vie mystique du Corps entier est particulièrement mise en évidence dans le dernier chapitre, du P. Christmann, et intitulé le *Saint-Esprit Créateur dans les formes et dans la vie liturgique*. — Ce livre mérite d'être lu et médité par tous ceux qui ont à cœur le renouveau de la primauté du spirituel. A.

Julius Tyciak. — Christus und die Kirche. Ratisbonne, Pustet, 1936 ; in-12, 150 p.

Le *mouvement liturgique* n'est plus simplement aujourd'hui une rénovation de formes et une meilleure compréhension des symboles de l'Église. Il vise de plus en plus à renouveler l'enseignement de la théologie et lui donner une vision claire, forte et chrétienne des réalités surnaturelles. L'auteur du présent livre est une personnalité, un liturgiste, et un théologien. Il expose le mystère du Christ non pas « contre les incroyants ou contre les protestants » mais d'une manière positive, indépendante et libre. C'est une vraie joie de lire ces thèses, les voir dans cette libération de formes désuètes. Tyciak ne parle pas du haut d'une chaire de rhétorique mais se tenant à l'autel et interprétant l'enseignement liturgique de l'Église. A.

Dr Vincenc Porizka. — Solovjev a Cirkev (Solovjev et l'Église. Introduction à l'ecclésiologie du premier philosophe russe). Spisu Akademie velehradskě, sv. XVI). Olomouc, 1935 ; in-8, 116 p.

L'A. dit très judicieusement que Solovjev, étant considéré comme un trait d'union entre les orthodoxes et les catholiques, ces derniers, désireux de rapprochement et d'union entre les Églises, devraient connaître avec précision les idées philosophiques et surtout ecclésiologiques de ce génial écrivain. — Dans les trois premières parties, l'A. résume la position de Solovjev, telle qu'elle lui apparaît dans les ouvrages fondamentaux, *Les bases spirituelles de la vie*, *La Russie et l'Église universelle* (point de vue

métaphysique) et dans *Histoire et avenir de la Théocratie*, et *Le grand débat sur la politique chrétienne* (point de vue historique). Dans la quatrième partie l'A. confronte ces positions avec celles de l'Église catholique. — Comme conclusion il adopte le point de vue de Palmieri sur Solovjev. Après avoir dit que la philosophie de ce penseur est « une vigoureuse affirmation du spiritualisme contre le matérialisme et le positivisme, qui dominent la philosophie russe, Palmieri avait ajouté « non offre peró un utile contributo all'apologetica del cristianesimo ». « Cette philosophie n'est autre chose qu'une brillante façade ». — On peut se demander si avec des jugements aussi sommaires on sert, comme le voudrait l'A. la grande cause de l'Union des Églises. A.

Dr, Desiderius Breitenstein, O. F. M. — Begegnung von Kirche und Welt. Hildesheim, Borgmeyer, 1936 ; in-8, 92 p.

En véritable philosophe, l'A. commence son livre avec la création du monde. L'homme est destiné à deux mondes, celui de la nature et celui de la surnature, et c'est le serpent qui a commencé la lutte entre les deux mondes, l'Univers terrestre et l'Église. Dans les quatre conférences qui sont réunies dans ce volume, cette antinomie est développée. La dernière conférence est une prise de position contre un livre qui a fait parler de lui : « De la mission des laïques dans l'Église », d'E. Michel. Cette recension touche non seulement le problème de l'action catholique, — dont on commence à sentir les dangers et inconvénients, à côté des avantages, — mais elle traite plusieurs questions secondaires qui méritent de retenir l'attention, par exemple celle de la confession faite à des laïques. (cfr saint Albert le Grand qui reconnaît cette confession et l'absolution des laïques « *ex unitate fidei et caritatis* », saint Thomas et le *Lexikon für Theologie und Kirche*). A.

Julius Richter. — Der Dienst der Kirche an der heutigen Menschheit. Gütersloh, Bertelsmann, 1936 ; in-8, 114 p., 3 M.

L'A. possède une longue expérience de missionnaire protestant. Il a connu de près la philosophie dualiste de Zarathustra, le panthéisme hindou, le nihilisme bouddhique, la cosmologie chinoise. Il compare ces philosophies religieuses aux conceptions de l'Islam et au théisme d'Israë ; puis il souligne que seul le christianisme est le dépositaire de la parole de Dieu révélée aux hommes. Il est assez étonnant de constater qu'un auteur pour lequel l'esprit du christianisme est la seule norme de l'histoire de l'Église, nie que la chrétienté primitive ait possédé la « note » d'unité. Mais si cette note n'a jamais existé elle n'est pas moins un idéal pour les chrétiens : les conférences panchrétiennes à Oxford et Édimbourg vont, dit-il, faire un pas considérable dans cette voie. A.

H. S. Leiper. — Christ's Way and the World's. New-York, Abingdon Press, 1936 ; in-12, 144 p.

L'A., qui a fait des voyages d'études considérables, montre avec une coloration tout américaine, combien le monde civilisé se désintègre. Le chrétien, dit-il, a une triple mission à accomplir : sur lui-même, sur l'Église locale à laquelle il appartient et sur l'humanité. De cette pensée, l'A. a tiré le sous-titre de son livre : *Church, State, Society*. Dans cette mission le chrétien aura souvent à choisir entre l'esprit du monde et celui du Christ. L'A. montre dans de nombreux exemples comment le choix, à son avis, doit se faire dans les grands problèmes : fascisme-communisme, Église-État, etc. — Le livre se termine sur une liste bibliographique qui contient des ouvrages intéressants. A.

Gerhard Metzger. — Kirche und Mission in den Briefen Augustins. (Allgemeine Missions-Studien, 20). Gütersloh, Bertelsmann, 1936 ; in-8, 70 p., 1,80 M.

L'Église n'avait pas seulement à combattre contre hérésie et schisme, mais encore à conquérir le monde païen, aux temps de saint Augustin. Cette situation se complique encore du fait que le christianisme était devenu « religion d'État », c'est-à-dire que l'État cherchait à asservir l'Église. Les conseils de saint Augustin sont inépuisables dans ce domaine et ils sont d'autant plus précieux qu'à plusieurs points de vue la situation d'alors ressemble à celle des missionnaires. L'A. met surtout l'accent sur les problèmes missiologiques. A.

P. Tacchi Venturi, S. J. — Storia delle Religioni, II. Turin, Unione tip.-edit. Torinese, 1936 ; in-4, XX-839 p., 100 L.

Le premier volume de ce monumental ouvrage a paru en 1935, il contenait des monographies sur les principales religions polythéistes ; le second en plus d'une étude sur la religion suméro-accadienne, assyro-babylonienne et la religion de l'Inde contient des articles sur les religions monothéistes : l'Islam, la religion juive et la religion chrétienne. Cette dernière est divisée en quatre sections, les temps apostoliques, l'époque qui s'étend jusqu'au concile de Trente, ensuite celle qui s'étend jusqu'à Napoléon et, enfin l'époque moderne. On trouve la bibliographie avant ou après chaque étude ; celle-ci est divisée en paragraphes et en chapitres afin de faciliter l'exposé de chaque question en particulier. Les auteurs de ces monographies sont des savants catholiques spécialisés dans la matière qu'ils traitent. Le christianisme en particulier a été confié à des Pères jésuites, leur exposé est clair et objectif sans entrer néanmoins dans des questions controversées ou développer tous les aspects d'une question : ainsi la différence entre le christianisme oriental et occidental est simplement indiquée sans aucun développement. On ne peut que féliciter les éditeurs et les auteurs d'avoir mis entre les mains des lecteurs catholiques un traité aussi complet de l'histoire des religions. D. Th. B.

Démètre A. Petrakakos. — *Κοινοβουλευτικὴ Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος.* **I. Les Combats de quatre siècles pour la liberté politique** (1453-1843). Leipzig, Liebisch, 1935 ; in-8, 508-15 * p.

M. Petrakakos s'était surtout jusqu'ici consacré aux études de droit ecclésiastique. Ses travaux sur les morts selon la doctrine et la législation de l'Église orientale (Leipzig, 1904), sur les Institutions monastiques (Leipzig, 1907), sur la Société monastique de l'Athos (Leipzig, 1925), lui avaient créé une réputation, qui lui vaut d'être à présent le délégué du Gouvernement hellène près du Saint-Synode de l'Église de Grèce. C'est une œuvre de patriote qu'il accomplit aujourd'hui en retraçant l'histoire parlementaire de la Grèce. Ce patriote est doublé d'un apologiste fervent de la représentation nationale. Le présent travail est une mine précieuse pour ceux qui s'intéressent aux épisodes de la conquête de l'indépendance par le peuple hellène. L'A. a pu pénétrer dans les archives les plus fermées et il en a retiré nombre de documents inédits. Quelques chapitres intéressent l'histoire religieuse, comme là où est relevé le rôle du patriarche œcuménique en tant qu'ethnarque durant les siècles de servitude, là où sont racontées la mort et la canonisation du patriarche Grégoire V, ethnomartyr, ou encore la part éminente prise par les différents prélats durant les années d'insurrection. Après une longue introduction, où il en appelle aux fastes des parlements anglais et français, M. Petrakakos retrace les essais du parlementarisme hellénique jusqu'à la dictature de Capo d'Istria. Il montre ensuite comment, tout en croyant se donner une royauté constitutionnelle, les Hellènes subirent l'absolutisme du roi Othon et de son tout puissant ministre Maurer, absolutisme qu'abrogea l'Assemblée Nationale de 1843 en rétablissant le régime constitutionnel. A côté de l'intérêt du récit on ne peut trop vanter le soin de l'édition. L'ouvrage est enrichi de 170 portraits et un grand nombre de documents rares ou inédits sont reproduits en photographie. HIÉROMOINE PIERRE.

Σπ. Θεοτόκης. — *Μνημεῖα ἑλληνικῆς ἱστορίας.* T. I, fasc. 2 : *Ἱστορικὰ Κρητικὰ ἔγγραφα ἐκδιδόμενα ἐκ τοῦ ἀρχείου Βενετίας. Ἀποφάσεις Μείζονος Συμβουλίου Βενετίας*, 1255-1669. T. II, fasc. 1 : *Θεσπίσματα τῆς Βενετικῆς Γερουσίας*, 1281-1385. Athènes, Bureau des éditions de l'Académie, 1933 et 1936 ; in-4, *ιβ'*-290 et *ιη'*-332 p., 700 et 800 dr.

Le comte Spyridon Theotokis, directeur des Archives de l'État ionien à Corfou, vient d'éditer deux beaux volumes consacrés aux sources de l'histoire crétoise conservées dans les Archives d'État de Venise. Le premier contient les décisions du *Maius consilium*, le corps législatif, consignées dans 27 volumes qui portent chacun un nom différent (1255-1669). Les affaires décidées par le pouvoir exécutif, le *Consilium Rogatorum*, *Pregadi* ou *Senato*, de 1281 à 1350, forment la matière du 2e tome. Le titre indique : 1281-1385 ; les sources des années 1350-1385 seront sans doute réservées pour le 2e fascicule. La collection complète des décisions des *Pregadi*

formait originairement 60 volumes intitulés *Misti* (1293-1440) dont le *Liber* II-XIV et une grande partie du I ont péri dans un incendie. On en conserve toutefois des *Indices* assez détaillés. L'A. y a pris aussi tout ce qui concerne l'histoire de Crète. Notre volume s'arrête avec le *Liber* XXV. La partie qui va de 1380 à 1440 (*Liber XL-LX*), a été publiée par Noiret en 1892. En général, l'A. donne d'abord un résumé en grec, puis le texte latin de la décision suivi d'explications historiques et topographiques en grec. Pour les choses de moindre importance, il s'est contenté d'un résumé en grec. Chaque volume a un index abondant. Malheureusement les renvois aux textes dans le premier volume sont très compliqués ; l'A. aurait rendu la recherche bien plus facile s'il avait indiqué le nº de chaque *Liber* à côté du titre courant qui est le même dans tout le volume.

Les moines du Sinaï seraient bien étonnés d'apprendre que leur métochion de sainte Cathérine à Candie a été habitée aussi par des *moniales* Sinaïtes (t. 2, p. 299, dans l'index). Notons qu'en dehors de leur métochion où il n'y eut que des moines, il a existé aussi un monastère de moniales bénédictines à Candie, dédié également à sainte Cathérine (cfr Fl. Cornelius, *Creta sacra*, t. 2, p. 22 suiv.). C'est d'elles qu'il est question, t. 2, p. 221 suiv. L'archevêque Bertrand (t. 2, p. 139 suiv.) avait son siège à *Embrun* et pas à « Yverdon ». Le « *pater dominus Antonius sancte Marie Agiensis* » (t. 2, p. 281) était l'évêque d'Agia et non pas un simple prêtre, comme on le dit p. 300 dans l'index.

Ces petites remarques ne veulent en rien diminuer la grande valeur de cette publication. Nous osons espérer que l'Académie d'Athènes entreprendra aussi l'édition des sources vénitiennes qui ont rapport aux autres possessions de la Sérénissime en Orient. D'une part, on y voit une domination politique exigeante, intéressée et sans scrupule, d'autre part on n'oubliera pas que les Turcs y ont trouvé une force contre laquelle ils se sont butés pendant des siècles. Dom I. Doens.

Philip P. Argenti. — The Occupation of Chios by the Venetians (1694). — Londres, Lane, 1935 ; in-8, CXVI-306 p., 12/6.

L'A. nous présente ici le cinquième de ses ouvrages sur l'île de Chios ; il y traite de l'occupation vénitienne de Chios à la fin du XVIIe siècle. Était-ce toujours l'esprit des croisades qui dirigeait les Vénitiens, ou bien leur action avait-elle pour but d'appuyer l'influence latine représentée par un évêque latin en lutte avec les Grecs orthodoxes habitant l'île en plus grand nombre que les latins, et cela pour des raisons politiques ? Il semble qu'il faille se ranger à cette dernière solution. Le résultat de l'expédition vénitienne un moment triomphante fut finalement désastreux pour les catholiques. Les excès des Vénitiens à l'endroit des orthodoxes provoquèrent des mesures rigoureuses du Gouvernement turc. Le paragraphe XI de l'Introduction (p. LXXXVII) est consacré aux circonstances et aux événements d'ordre religieux. Le reste du volume est formé de documents d'origine vénitienne, britannique, néerlandaise, toscane. On lira

avec attention l'appendice B (p. CII-CXV) qui expose les grandes polémiques soulevées à cette époque par la pratique de certains Jésuites missionnaires en Chine, pratique suivie aussi semble-t-il à Chios, autorisant des chrétiens à conserver des coutumes de culte païen (ou musulman) pour échapper à la persécution.

Dom TH. BECQUET.

Rupert Gunnis. — Historic Cyprus. A Guide to its Towns and Villages, Monasteries and Castles. Londres, Methuen, 1936 ; in-8, IX-495 p. ill., 6 plans et 1 carte, 8 /6 d.

Aucune île de la Méditerranée n'est aussi riche en souvenirs historiques d'époques si foncièrement différentes que Chypre. Pour attirer les touristes et pour rendre la visite de cette île enchanteresse plus instructive et agréable, M. Gunnis a écrit un guide historique, fruit d'un examen consciencieux des lieux sur place ; d'autre part, il n'a pas négligé de consulter la littérature chypriote. Après un court résumé de l'histoire de l'île, il décrit d'abord les villes : Nicosie, Famagouste, Larnaca, Kyrénia, Limassol et Paphos (la plupart avec une carte), ensuite les centaines de villages (avec leurs églises), châteaux et monastères. Tous les souvenirs qui se rattachent à chaque endroit sont rappelés. Sans dispenser complètement d'un guide pratique, ce livre en sera un complément heureux et bienvenu.

D. I. D.

Hildegard Schaeder. — Die dritte Koalition und die Heilige Allianz. (Osteuropäische Forschungen, N. F., 16). Königsberg, Ost-Europa, 1934 ; in-8, VIII-200 p.

Cet ouvrage est divisé en deux parties. La première traite des idées politiques, sociales, nationales et théocratiques du début du XIXe siècle, et qui serviront de base à la troisième coalition. La seconde nous montre comment l'idée de la troisième coalition se transforma peu à peu en celle de la Sainte Alliance dans l'esprit d'Alexandre Ier, et quel accueil elle reçut auprès de ses alliés et du Saint-Siège. Enfin, dans la conclusion, est mise en relief l'influence qu'ont exercée toutes ces idées sur les organisations politiques et sociales du XXe siècle, et en particulier sur la Société des Nations.

R. K.

Dr. W. Jahrmann. — Frankreich und die orientalische Frage 1875-78. (Historische Studien, 299). Berlin, Ebering, 1936 ; in-8, 125 p.

K. O. Rabl. — Christentum und Volkstum bei W. E. Gladstone. (Münchener historische Abhandlungen, I, 10). Munich, Beck, 1936 ; in-8, 68 p.

Ces deux études d'une belle tenue scientifique recherchent l'évolution du principe nationaliste en politique dans les vingt-cinq dernières

années du XIX[e] siècle. La première montre d'une façon très documentée comment le principe impérialiste a prévalu encore au congrès de Berlin (1878), la seconde expose comment, précisément à propos de la question d'Orient de 1875-1878, Gladstone a commencé à défendre les idées nationalistes, qui l'amèneront un jour à soutenir les revendications irlandaises.

D. Th. B.

Peter Kleist. — Die völkerrechtliche Anerkennung Sowjetrusslands. (Osteuropäische Forschungen, N. F., 15). Königsberg, Ost-Europa, 1934 ; in-8, VIII-127 p.

Cet ouvrage étudie la question de la reconnaissance de la Russie soviétique par les autres États. Il comprend quatre parties : la première nous montre la chute de l'Empire russe et la naissance de l'URSS ; dans la seconde, est étudiée la question de la reconnaissance en général. Les principes établis dans cette partie sont appliqués ensuite, dans la troisième, à la reconnaissance des Soviets. Enfin, la quatrième partie parle du sens de la reconnaissance, et en appendice, on trouve certains documents y relatifs.

R. K.

Die Rote Wirtschaft. Probleme und Tatsachen. Hrsg. von **Dr. Gerhard Dobbert.** Königsberg, Ost-Europa, 1932 ; in-8, XII-282 p.

Seize spécialistes de différents pays (MM. Hoetzsch, Chamberlin, Jonas, Just, Pöppelmann, Basseches, Auhagen, Campbell, Dobbert, Saller, Roellinghoff, Schmidt, Sessa, Cleinow, Knickerbocker, Posse) ont collaboré à la composition de cet ouvrage, où est présentée d'une manière objective, la situation économique, sociale et financière de l'URSS, ainsi que ses relations économiques avec les États capitalistes, spécialement avec l'Allemagne.

D. W. K.

Alexander A. Troyanovsky, Ivan V. Boyeff, Vladimir Romm, Hans Kohn, Malbone W. Graham. — The Soviet Union and World Problems. Chicago, The University of Chicago Press, 1935 ; in-12, 257 p., 2,50 dl.

Ce volume est la publication des conférences faites à l'Université de Chicago par des personnalités russes sur des sujets regardant les relations internationales de l'URSS. On doit voir dans ces pages un commentaire officieux de la doctrine soviétique politique, de sa doctrine économique, de ses visées géographiques, de sa politique nationaliste et de sa politique pacifiste ; en effet il fut entendu que les orateurs parleraient avec l'agrément de leur Gouvernement, et même la leçon d'ouverture de ces cours fut donnée par l'ambassadeur soviétique Troyanovsky ; ceci indiquera le degré de crédibilité à accorder à ces affirmations. Ces pages sont d'un très grand intérêt pour qui veut saisir, d'une manière assez concise, l'esprit,

les visées de la politique soviétique. La seconde partie du volume contient des appendices, des diagrammes, des cartes.

Dom TH. BECQUET.

Dr. Hermann Greife. — Zwangsarbeit in der Sowjetunion. Berlin, Nibelungen-Verlag, 1936 ; in-8, 48 p., 0,20 M.

Cette brochure de propagande antibolchevique donne des renseignements précis et circonstanciés sur le travail forcé en URSS notamment sur les points suivants : but poursuivi par ce travail forcé, origine des condamnés à ces travaux, distribution des condamnés, travail forcé au canal de la mer Blanche. Les nombreuses vues impressionnent plus vivement encore le lecteur.

D. T. B.

Θρησκευτικὴ Χριστιανικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, Encyclopédie religieuse et chrétienne, Revue mensuelle. Athènes, 1936. Année I, tome I, fasc. I, (A-Aghia Sophia) ; in-8, 80 p.

C'est une nouvelle publication qu'a commencée à Athènes M. J. Ph. Démaratos. La nouvelle Encyclopédie, qui vient de voir le jour par ses soins, présente un caractère bien particulier ; elle est uniquement consacrée aux questions religieuses et elle veut les aborder sous leur aspect doctrinal et dans leur rapport avec l'histoire. Ce point de vue limité permettra à la nouvelle publication de ne point marcher sur les brisées des Encyclopédies déjà publiées à Athènes, tant de celle de la Librairie Eleftheroudaki que du Dictionnaire de Pyrsos. Les éditeurs du présent recueil ont fait choix d'une forme de publication analogue à celle du Larousse mensuel ; chaque fascicule est précédé de courtes notices sur les personnages ou les événements contemporains. Ils ne nous en voudront pas de remarquer que la forme de la publication pourrait être plus soignée ; outre que la qualité du papier est assez rudimentaire, les illustrations gagneraient à être plus nettes et parfois mieux choisies.

Le but de l'Encyclopédie chrétienne est de mettre à la portée de tous, du clergé comme des laïcs, une somme suffisante de connaissances religieuses ; l'examen de ce premier fascicule peut nous convaincre qu'elle a atteint son but. Le caractère de cette publication n'est donc pas scientifique au premier chef ; mais bien qu'elle vise à être vulgarisatrice et à la portée de tous, elle a su grouper des collaborateurs, dont les noms garantissent une information sérieuse et au courant des derniers travaux. Relevons dans ce fascicule sous la plume de M. J. Phrangoulès un bon article consacré à Abélard ; le métropolite Christophore de Bizyês traite longuement du célibat des prêtres ; le professeur P. Trempela signe deux articles consacrés aux mots *Ἁγιασματάριον* et *Ἁγιασμός* ; M. B. Iôannidès consacre seize pages à l'Église d'Angleterre, l'histoire de l'Église d'Abyssinie est tracée par M. G. I. Konidarès ; au professeur E. G. Pantelakis l'Encyclopédie est redevable de nombreuses et excellentes notices

hagiographiques. Si nous ajoutions les noms de MM. Moraïtès et Kapsi, nous aurions renseigné nos lecteurs sur les principaux collaborateurs de ce premier fascicule. Peut-être pourrait-on regretter que certains articles importants aient paru sans signature. Quoi qu'il en soit on ne peut que souhaiter un heureux développement à l'Encyclopédie religieuse et chrétienne.

HIÉROMOINE PIERRE.

Louis de Lacger. — Juifs, Païens et Chrétiens : Le Christianisme aux origines et à l'âge apostolique. Rabat, Institut d'études de religions, 1936 ; in-12, 182 p.

Données d'abord en conférences d'histoire ecclésiastique à l'Institut de Rabat, puis publiées dans la revue : *Le Maroc catholique*, ces études sont attachantes par la manière large et ouverte dont on y considère l'histoire des premiers siècles. Elles le sont aussi parce que le théologien peut s'appuyer sur les conclusions formulées. Avant tout, elles constituent un chapitre d'histoire du christianisme, de son établissement dans le monde juif, hellénique et romain, des grands principes hiérarchiques qui ont présidé à son organisation, et des premières luttes contre l'assaut gnostique. Ouvrage d'une érudition très grande, sans prétention et d'une lecture facile.

D. T. B.

Joseph Bernhart. — Der Vatikan als Weltmacht. Leipzig, List, 1936 ; in-8, 448 p., 6,80 M.

Il n'est pas facile d'écrire une histoire complète de la papauté en 450 pages. Pourtant l'A. a réussi une très bonne vulgarisation. Le style est parfois un peu prétentieux, mais la documentation sérieuse, les jugements de valeur s'efforcent visiblement d'être objectifs. On est heureux de voir que l'A. évite la recherche de l'extraordinaire et du scandaleux ; même dans les époques qui s'y prêtent facilement comme le XVe siècle, — le pontificat d'Alexandre VI, la révolte de Luther, — et dans la description des mœurs ecclésiastiques modernes, l'A. reste maître de sa plume. Certains problèmes ont été bien mis en vedette, comme par exemple la préséance et la juridiction d'un cardinal en voyage, dans un diocèse étranger, etc. — L'explicitation du titre donne la raison pour laquelle cette histoire de l'Église n'est pas envisagée sous l'angle pneumatique.

A.

A. Cartellieri. — Der Aufstieg des Papsttums im Rahmen der Weltgeschichte. 1047-1095. Munich-Berlin, Oldenbourg, 1936 ; in-4, XLII-291 p., 15 M.

Voici le troisième ouvrage d'histoire politique de l'Europe, composé par M. Cartellieri. Le premier : *L'histoire du monde comme histoire de Puissances*, allait de 392 à 911 : c'est la fondation des États modernes. Le deuxième : *Le rôle mondial de l'empire allemand*, allait de 911 à 1047. M. Cartellieri s'attache spécialement aux relations entre les différents États et

groupe ses études d'après les éléments qui ont prédominé. Ce troisième ouvrage n'embrasse que 48 années. Ce n'est pas toute la période où le pouvoir papal a tenu le premier rôle politique ; c'est seulement la période de transition : le passage du pouvoir politique souverain des empereurs allemands aux papes et la première croisade, organisée à l'initiative non de l'empereur mais du pape Urbain II, comme première manifestation importante de la transmission de l'autorité. Ce beau volume se divise en trois livres : 1. avant Grégoire VII, 1047-1073, c'est la préparation de la réforme ; 2. Grégoire VII, 1073-1085, la grande lutte ; 3. après Grégoire VII, 1085-1095, la levée générale pour la croisade : en Espagne avec le Cid et pour l'Orient avec Urbain II. Il ne s'agit donc pas ici d'une tranche de l'histoire des papes. C'est une histoire politique, mais pour la période où les papes en prirent la direction. Signalons au l. Ier, le chap. 3 concernant Byzance et la rupture déclarée par le card. Humbert ; les chap. 8 et 9, concernant l'invasion normande, le chap. 10 sur la lutte de Byzance contre les Seldjucides. Au l. II, qui est presque entièrement consacré à la réforme, remarquons le chap. 4 sur la lutte de Byzance contre Robert Guiscard. Au l. III, le chap. 4 sur Byzance, les Arabes et les Turcs, le chap. 5, la reconquête en Espagne, et le chap. 6, l'appel à la croisade. M. Cartellieri, dont l'originalité et le talent d'exposition sont bien connus, garde ici tout son souci de mettre le lecteur en contact direct avec les sources et au courant des meilleurs travaux. Du point de vue de l'enchaînement des faits politiques et militaires, son livre est d'un puissant intérêt. Nous devons cependant regretter avec lui (p. V), mais plus que lui, qu'il ait accordé si peu de place aux questions culturelles qui ont certainement joué dans la rupture de Rome et de Byzance un rôle qu'on soupçonne à peine au chap. 3 du l. Ier, et qui, à cause de son énorme importance, aurait dû être exposé nettement. D. R. v. C.

Franz Xaver Seppelt.— Das Papsttum in der neueren Zeit. Leipzig, Hegner, 1936 ; in-8, 536 p.

Cet ouvrage est le Ve tome de la *Geschichte des Papsttums* écrite par le savant professeur d'histoire ecclésiastique de Breslau. Comme le sous-titre l'indique, et comme il résulte aussi de la bibliographie et des notes, cette histoire s'apparente plus à la conception de *Papstgeschichte* de Pastor qu'à la *Geschichte des Papsttums* de Caspar (cfr *Irénikon*, 13 (1936), 737). C'est une histoire des personnalités plutôt qu'une histoire de l'influence spirituelle de la Papauté (influence spirituelle d'une part naturelle et sociale, d'autre part surnaturelle et suprasociale, se rapportant au rôle unificateur du Souverain Pontife dans l'Église). Cette histoire condense les matériaux des tomes V à XVI de Pastor en les complétant par toutes les recherches scientifiques faites depuis lors ; elle est donc nécessairement un résumé, mais il s'en dégage néanmoins la constatation de l'influence morale et spirituelle toujours accrue, que les papes ont acquis depuis la Réforme au moment où leur puissance politique décroissait. Cette augmentation de

l'influence morale est due à la sollicitude plus fréquente que les Souverains Pontifes ont dû consacrer au bien-être de l'Église entière ou à son unité. Or, cette sollicitude, surtout au XVIIe siècle, nous la voyons s'exercer aussi bien vis-à-vis de l'Occident catholique que vis-à-vis de l'Orient séparé, mais ici avec moins de succès, et indirectement par l'intermédiaire des missionnaires. Ce côté de l'histoire de la papauté mérite une analyse et un exposé spécial : celui que les traités d'histoire ecclésiastique donnent en se plaçant au point de vue général de l'extension du christianisme, mais qu'on chercherait en vain dans cet ouvrage ; l'A. était libre de restreindre son sujet au développement de l'autorité pontificale en Occident, mais le titre ou une préface pouvait alors utilement annoncer cette restriction.

Dom Th. Belpaire.

Theodor Brandt. — Die Kirche im Wandel der Zeit, IV. Die neue Zeit. Bad Salzuflen i. L., MBK Verlag, 1936 ; in-8, p. 391 à 514, 3 M.

Nous avons parlé du volume précédent (*Irénikon*, 13 (1936), 615). Avec ce quatrième tome l'A. arrive aux temps présents. A la juxtaposition des fortes personnalités qui firent le caractère propre de l'Église du moyen âge, succède la juxtaposition des courants d'idées et écoles : piétisme, renaissance, idéalisme et confessionalisme d'une part, et d'autre part « la renaissance du pouvoir jésuitique sur la papauté », les déclarations du Syllabus, de l'Immaculée Conception et du concile du Vatican. « En face de l'unité imposante de l'Église catholique, le protestantisme paraît un peu comme un être en dissolution à cause de la variété des éléments qui le composent » (p. 494). Que l'on ne s'y trompe pas : « la contrainte qui fait l'unité ne réussira jamais à faire vivre une foi véritable, ni garder intacte une Église de l'Esprit » (p. 478). Malentendu profond et regrettable, dirons-nous : de même que nous ignorons les beaux côtés du protestantisme, de même certains protestants se contentent de jugements aussi sommaires et qui touchent sans doute les apparences, mais les apparences seulement.

A.

H. L. Hughes. — The Catholic Revival in Italy. 1815-1915. Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1935 ; in-12, XII-178 p., 6/-.

Pour comprendre le renouveau catholique italien, il faut remonter à un siècle en arrière. L'A., très au courant de l'état actuel de l'Italie, nous fait assister aux prolégomènes de la libération du pouvoir temporel en décrivant les efforts, rapportant les idées et disant l'influence des grands hommes du siècle écoulé : Manzoni, Pie IX, saint Jean Bosco, G. Toniolo d'une part ; Cavour, Mazzini, Carducci de l'autre. Le dernier chapitre rappelle les éléments actifs de restauration catholique, dont la toute contemporaine université de Milan. — Ouvrage très instructif, permettant d'apprécier mieux l'énergie des catholiques italiens toujours sur la brèche depuis cent ans. Action catholique, action sociale, sciences, question ro-

maine, etc. ont leur place dans cet ouvrage, dont nous conseillons vivement la lecture. Dom TH. BECQUET

Karl Heussi. — Der Ursprung des Mönchtums. Tubingue, Mohr, 1936 ; in-8, XII-308 p., 8,60 M.

La vie des chrétiens des premiers siècles connut bien des manifestations de pratiques et de doctrine ascétiques. Mais ce n'est qu'à la fin du IIIe s., quand l'anachoresis s'introduit, qu'on peut vraiment parler d'un monachisme. L'A. s'occupe longuement de la Vie de saint Antoine et de l'importance du Saint lui-même. A bon droit, M. Heussi se dresse contre la conception d'après laquelle l'essor du monachisme devrait être compris comme une réaction contre la *Verweltlichung* de l'Église. Le talent d'organisation et de formation, les nécessités intrinsèques du monachisme expliquent suffisamment le passage au cénobitisme. La deuxième partie du livre (ch. 5, p. 132-280), basée uniquement sur les Apophthegmata, donne une idée concrète du monachisme tel qu'il s'était développé jusqu'à ce moment. L'A. y décrit, dans le détail, le monachisme égyptien anachorétique : la situation extérieure, le moine comme pneumatophore, ses relations avec le clergé, mobiles et fin de la piété monastique, moyens d'ascèse, la Sainte Écriture. Dans un dernier chapitre, il examine, pour en dégager une part de vérité, les anciennes hypothèses sur l'origine du monachisme qui le faisaient dériver principalement de mouvements d'idées et de vie non chrétiennes. D. I. D.

Milan Turković. — Der Cistercienser-Orden im Königreiche Jugoslavien.

— Dedicatio zu der 800-Jährigen Gründungsfeier der Cistercienser Abtei Stična-Sitticum.

— Povijest opatija reda Cistercita u Hrvatskoj-Slavoniji i Dalmaciji. Sušak, Primorski Stamparski Zavod, 1936 ; in-8, 107, 46 et 93 p.

Trois opuscules consacrés à l'énumération chronologique (en citations) des principaux faits historiques des monastères cisterciens : 1. en Slovénie : Stična qui vient de fêter le 8e centenaire de sa fondation et qui se dédie maintenant spécialement à l'œuvre de l'unité chrétienne (le 2e opuscule n'est qu'un extrait du premier) et Kostanjevica (*Mariabrunn*) ; 2. en Croatie et Dalmatie : Topusko (*Toplica*), Senj (*Segnia*), Posega (*Vallis Honesta* ou *de Gotho*), Belakut (Peterwardein ou *Belae Fons*), *S. Maria de Campo* à Zagreb et *Sainte-Hélène* de Podborje. D. I. D.

Dr. Damiaan Vargha S. O. C. — Hongarije en de Cisterciënsers. Vertaald uit het Hongaarsche manuscript door A. G. M. Abbing. Nieuwkuijk bij 's Hertogenbosch, Cisterciënserklooster, 1935 ; in-8, 252 p.

Une longue introduction retrace l'histoire glorieuse de la nation hongroise

et finit avec la carte du pays avant et après le traité de 1920 et un poème adressé aux juges de Trianon. Ensuite nous voyons ce que les cisterciens ont été pour la Hongrie, surtout depuis la fondation de l'abbaye de Zirc par des moines de Clairvaux en 1182, et ce qu'ils signifient encore aujourd'hui pour le peuple hongrois depuis que, dès le commencement du siècle passé, ils se dédient spécialement à l'éducation de la jeunesse et à l'enseignement moyen dans leurs cinq collèges. De très nombreuses et belles reproductions de tout ce que la Hongrie et ses cisterciens ont de plus important au point de vue culture religieuse et civile, illustrent ce volume sympathique.

Dom I. DOENS.

Rudolf Hurt. — Dějiny cisterciáského kláštera na Velehradě. I. 1205-1650. (Œuvres de l'Académie de Véléhrad, vol. XV). Olomouc, Académie de Véléhrad, 1934 ; in-8, 440 p., fac-similés et 2 cartes.

Excellente monographie basée principalement sur les pièces inédites d'archives. L'histoire du monastère y est traitée d'une façon concise, mais complète et fort bien documentée. Depuis la fondation jusqu'aux guerres hussites (1205-1421), les moines connaissent d'abord un temps de grande prospérité ; ils déploient une bienfaisante activité sur le terrain économique (culture des terres) ; à la fin du XIVe s., leur situation s'est empirée (dépenses et hypothèques). Le 12 janvier 1421, l'abbé et 4 membres de la communauté sont tués par les hussites moraves, le monastère est détruit. En exil à Hradište jusqu'en 1437, les moines essaient ensuite de récupérer leurs biens après leur retour à Véléhrad. Les guerres tchéco-hongroise et turque et une gestion financière maladroite causent une décadence de la vie monastique vers l'année 1500. A la fin du XVIe et au début du XVIIe s., le monastère reprend un certain essor malgré bien des difficultés avec le pouvoir impérial et malgré la Guerre de trente ans. A la fin, l'A. publie 31 documents inédits (en tchèque, latin ou allemand) qui concernent les principaux événements. Un index complet, plusieurs fac-similés documentaires, une carte des possessions et un plan du monastère terminent ce volume édité avec grand soin. Les *Statuta* de l'Ordre cistercien édités par le P. Canivez n'ajouteront que quelques détails de moindre importance.

Dom I. DOENS.

K. M. Rhallis. — *Ἀποσπάσματα ἐκ τῶν Πρακτικῶν τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν.* Extraits des Actes de l'Académie d'Athènes. Athènes, 1932-1935 ; 15 fascicules in-4.

Le professeur Rhallis a continué (voir *Irénikon*, 10 (1933), 382) à présenter à l'Académie d'Athènes des mémoires qui sont d'un grand intérêt pour l'histoire du Droit et des Institutions de l'Église orientale. Certains d'entre eux exposent le mode d'élection des patriarches ou chefs d'Églises et le rôle qu'y joua le patriarche œcuménique : pour Jérusalem entre les années 1645 et 1827 (mémoire du 16 juin 1932) ; pour la Serbie entre les

débuts du XVIIIe et le milieu du XIXe siècle (7 décembre 1933) ; pour les provinces hongro-valaques du milieu du XIVe au milieu du XIXe siècle (22 novembre 1934) ; pour Alexandrie du milieu du XVIIe au milieu du XIXe siècle (10 janvier 1935). Différentes charges ecclésiastiques font aussi l'objet de ces communications académiques. Celle du 16 novembre 1933 précise l'origine et les fonctions de l'ecclésiarque. D'autres sont également analysées : portier (14 décembre 1933) ; archonte (25 octobre 1934) ; lampiste (8 novembre 1934) ; *schevophylax* ou gardien du trésor (6 décembre 1934) ; familiers de la maison épiscopale ou *episkopianoi* (28 novembre 1935) ; *defterevon* ou second des prêtres (5 décembre 1935). Quelques points de la législation sont parfois précisés : la valeur du mariage bénit par un prêtre frappé d'une peine ecclésiastique ne peut être contestée que si cette peine est la dégradation, *kathairesis* (26 mai 1932) ; l'usage et la définition des Actes patriarcaux appelés *Tomos* synodique (30 novembre 1933) ; les dénominations, l'usage et les motifs qui justifient la peine de l'expulsion d'un monastère (28 février 1935) ; enfin les cas de suppression des exarchats patriarcaux (12 décembre 1935).

Nous n'avons fait qu'indiquer la matière des mémoires présentés, mais il faudrait relever pour chacun sa valeur. Partout on trouve avec la précision et l'abondance des sources la clarté de l'exposition, qui permet de se retrouver aisément à travers des questions souvent complexes. Il faut espérer que M. Rhallis continuera par ses savantes communications à mettre plus à la portée les arcanes du Droit et des Institutions de l'Église orientale.

HIÉROMOINE PIERRE.

Herwig Hafa. — Die Brüdergemeinde Sarepta. (Osteuropa Institut in Breslau, N. F., 7). Breslau, Priebatsch, 1936 ; in-8, 216 p., 3 cartes, 9 M.

La communauté des frères de Herrnhut en Allemagne avait essaimé en Russie en 1763, et créé sur la Volga un établissement mi-religieux, mi-social et économique. Cette communauté, presque monastique, qui avait toujours gardé un caractère fermé, allemand et protestant, connut des époques de prospérité. Mais au début du XIXe siècle, vint la décadence. Ce ne fut cependant qu'en 1891 que la communauté prit fin. On sait les péripéties que les colons qui restèrent eurent à subir depuis et particulièrement sous le régime soviétique. — Ouvrage bien écrit, et très instructif : il montre les rapports d'un groupe organisé d'allogènes avec la population russe. Plusieurs plans, documents et statistiques terminent l'ouvrage.

A.

H. W. Codrington. — The Liturgy of Saint Peter. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, 30). Munster en W., Aschendorff, 1936 ; in-8, VIII-224 p., 12 M.

L'auteur étudie ici les formes liturgiques en langues non latines de la

messe romaine. Son travail, d'un très grand intérêt considère tout d'abord, 1° les liturgies orientales portant le nom de saint Pierre (il y a trois anaphores syriaques de ce type), 2° les infiltrations byzantines dans le rite latin, 3° les traductions (ou emprunts) de la messe romaine en grec, slavon, arabe et syriaque, arménien et géorgien, éthiopien, 4° les manuscrits grecs, slavons et géorgiens de la liturgie de saint Pierre, 5° les éditions et 6° les opinions au sujet de l'origine et de l'histoire de cette liturgie. Après cette introduction, il étudie les familles de manuscrits de la liturgie de saint Pierre elle-même, ses traductions originales, les adaptations de la messe aux nécessités liturgiques orientales, sa provenance, sa naissance et sa diffusion ; enfin, 4 textes : un bilingue, gréco-latin, grec, géorgien et arménien. — Retenons que cette liturgie remonte au premier quart du IXe siècle, qu'elle provient très probablement de l'Italie sud-centrale (non pas des régions proprement byzantines, mais de la province ecclésiastique de Bénévent), que sa raison doit être cherchée dans la fusion, en Italie, de Latins et de Grecs durant des siècles. Retenons également une traduction mot à mot d'un texte de messe non grégorienne avec particularités milanaises et peut-être quelques éléments gélasiens. Le résultat de cette élaboration est une liturgie mixte, orientale et occidentale à la fois. Des prêtres byzantins passés au rite latin ont pu employer ces textes. — Ces quelques notes auront suffi pour attirer l'attention sur un fait liturgique curieux dont la pratique se poursuit de nos jours encore en Dalmatie, où l'on suit la liturgie latine actuelle dans la traduction slavonne. Ce volume est édité suivant toutes les règles de la science critique, et constituera une œuvre définitive. Une préface de dom Placide de Meester orne l'ouvrage.

Dom Th. Becquet.

D. Gaspare Destefani. — La santa messa nella liturgia romana. Spiegazione dei riti e delle formole. Turin, Berruti, s. d. ; in-8, 817 p., 166 pl.

Les études composant ce volumineux ouvrage ont paru dans la revue : *La Scuola dei fatti*. Divisant son travail en trois parties, l'A. considère d'abord les lieux et les objets du culte, ensuite les documents historiques les plus anciens et les différentes liturgies orientales, enfin le texte même de la messe. Nous conseillons à l'A. d'ajouter, lors d'une édition subséquente, une introduction assez développée exposant la doctrine de la messe, de l'Eucharistie, de la communion et l'histoire de cette doctrine. Il découvrira alors que certaines modifications dans la liturgie, et même les éléments matériels du culte, suivent le processus de la croyance et de la dévotion. Le liturgiste anglais Bishop faisait grand cas de ces points de vue « internes ». Mais tel quel cet ouvrage est à recommander. Les éditeurs ont réussi à faire de très belles illustrations qui augmentent l'intérêt du volume.

Dom Th. Becquet.

A. G. Barrois. — Précis d'archéologie biblique. (Bibl. cath. des sc. relig.). Paris, Bloud et Gay, 1935 ; in-12, 202 p.

Quand on sait combien la littérature biblique multiplie les images tirées de la vie quotidienne, on apprécie tout ouvrage qui précise nos connaissances en ce domaine. Écrit par un spécialiste qui a passé de longues années en Palestine et mis la main à plus d'une fouille, le présent livre est riche en renseignements précis et bien ordonnés. Suivant l'esprit de la collection, il ne propose pas de théories sur les points controversés et n'expose que des résultats certains. Aucune partie importante de l'archéologie n'est omise. Peut-être un esprit exigeant aurait-il aimé voir signaler en plus grand nombre les emprunts littéraires aux objets qui relèvent de cette science. Du moins trouve-t-il dans cet ouvrage tous les éléments pour instituer lui-même cette étude. C'est dire que le P. Barrois sera aussi utile, dans sa spécialité, à l'exégète qu'à l'archéologue. D. B. M.

Giuseppe Gerola. — Monumenti veneti dell'Isola di Creta. Ricerche e descrizione fatte dal dottor... per incarico del R. Istituto. Vol. IV. Venise, Institut Vénitien des sciences, lettres et arts, 1932 ; in-4, 626 p., 5 pl. et gravures dans le texte.

Ce quatrième volume d'une œuvre monumentale comprend la VIe partie de l'ouvrage : les travaux hydrauliques. La majorité des œuvres d'art sont du XVIe et surtout XVIIe siècles. On remarquera facilement quelques pierres chrétiennes de l'époque byzantine et d'autres d'influence romaine (p. 57-61). Le IIe appendice, d'un très grand intérêt, est un véritable *Corpus* des inscriptions de l'Ile de Crète. Elles sont classées en 3 sections : *a*) inscriptions latines, italiennes et françaises ; *b*) inscriptions grecques ; *c*) inscriptions hébraïques. Ce relevé était désiré par les historiens ; il sera plus aisé dorénavant de fixer certains événements, certaines dates politiques et religieuses de l'histoire si mouvementée de la Crète. Ce volume, magnifiquement édité, contient la photographie de presque chaque pierre analysée et le fac-similé de chaque inscription, c'est-à-dire plus de 600 reproductions. Cela en fait un véritable manuel de lecture d'épigraphie byzantine. Il n'y a pas de registres. Nous ne pouvons que conseiller aux historiens de l'empire byzantin l'étude de cette nouvelle source. L'éditeur mérite aussi tous les éloges.

Dom Th. Becquet.

Giovanni Mercati. — Per la storia dei manuscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo. (Studi e Testi, 68). Città del Vaticano, Bibliothèque vaticane, 1935 ; in-8, XII-360 p. et 5 pl.

Il serait bien difficile de faire un résumé du contenu très dense du livre de l'actuel cardinal-bibliothécaire de la sainte Église romaine. Les monastères basiliens de l'Italie méridionale ont possédé une très riche collection de manuscrits grecs. Maintenant ils se trouvent dispersés à travers

toute l'Europe ; une grande partie est arrivée par diverses voies à la bibliothèque vaticane, d'autres prirent le chemin de Gênes, Oxford, Paris, Madrid (Escurial) ou sont restés dans la localité même (Messine). Se basant sur quelques anciens catalogues, sur des indications et annotations dans les manuscrits l'A. réussit à retracer la voie qu'ils ont suivie et à en identifier un grand nombre. En appendice, l'A. publie plusieurs anciens inventaires ; quoique très sommaires, ils ont néanmoins une valeur incontestable. Ainsi on y a retrouvé un exemplaire (pas encore identifié) qui contenait des homélies pour un système de péricopes d'évangiles prébyzantin (pour les quatre premiers dimanches du carême ; cfr *Irénikon*, 13 (1936), 490). Espérons qu'une autre fois on étudiera aussi ces manuscrits d'après leur contenu ; on a bien l'impression que leurs homélies, leurs biographies, etc., s'arrêtent à une certaine date où les relations de l'Italie méridionale avec l'Orient cessent d'être régulières. Sans les très abondants *Indices*, la consultation du volume aurait été bien embarrassante.

Dom I. Doens.

I. D. Ştefanescu. — Le monastère de Râşca et le trésor de Văleni. (Extrait de *Byzantion*, X, 1935).

Contribution intéressante à l'histoire de l'art moldave. Les vicissitudes historiques de ce monastère et de son église — du XVIe s. — seule subsistante, n'ont laissé que des fresques repeintes, quelques-unes apparentes. Il semble toutefois que dans la disposition des images on ait conservé l'ordre primitif. La place donnée à S. Nicolas dans la voute du sanctuaire est exceptionnelle.

D. T. B.

Marcel Viller, S. J. — Dictionnaire de Spiritualité. (Fasc. VI : Bibliothèque — Byzance). Paris, Beauchesne, 1937 ; in-4, col. 1602 à 2010.

Avec ce fascicule, se termine le 1er tome du *Dictionnaire de Spiritualité*. Il comporte en conséquence une table des articles et une liste des collaborateurs des 6 premiers fascicules. Composé surtout de petites monographies, ce fascicule s'étend quelque peu sur l'un ou l'autre maître ou docteur plus important, comme Bossuet, saint Bonaventure dont l'article, très complet, est dû à la plume du P. Longpré OFM. Mais la majorité relative des colonnes est réservée à l'étude intitulée *Biographies spirituelles*, qui en compte près de 100, et est dû à la collaboration de plusieurs (Bardy, *Antiquité* ; Hausherr, *Époque byzantine* ; Vernet, *Moyen âge* ; Pourrat, Viller et Daeschler, *Époque moderne*). Outre les passions des martyrs, dont la raison s'explique par elle-même, les *Vitae Patrum* et de saints personnages en général ont toujours été un genre très cultivé depuis la rude manière des anciens jusqu'aux formes les plus édulcorées des biographies modernes Relevons ici qu'une traduction française de la vie de saint Athanase l'Athonite dont il est parlé col. 1639 a paru ici même (*Irénikon*, 8 (1931)

457 et 667 ; 9 (1932), 71 et 240) ; de même la vie des moines géorgiens Jean et Euthyme (col. 1640 ; cfr *Irénikon*, 6 (1929), 767, et 7 (1930), 50, 181 et 448). — A partir du moyen âge, la nomenclature devient plus serrée, et il faut y introduire de nombreuses subdivisions. L'époque moderne, plus prolixe encore en hagiographie, est divisée suivant les pays et suivant les siècles. Cette nomenclature, la première du genre pour autant que nous le sachions, rendra évidemment de précieux services. Au point de vue de l'information, c'est peut-être ce qu'il y a de plus original dans le 1er tome de ce dictionnaire. La dernière ligne de la dernière colonne, où il est parlé de Byzance, renvoie simplement au mot « Grecque (Église) ». D. O. R.

Ernesto Buonaiuti. — Pietre miliari nella storia del cristianesimo. (Problemi d'oggi, 8). Modène, Guanda, 1935 ; 2e éd., in-8, 289 p., 12 L.

Ce livre est une gageure et la collection à laquelle il appartient en est une autre. Donner « un panorama complet des courants spirituels les plus vivants et les plus modernes en se plaçant en dehors de toute secte », c'est s'engager à traiter du dehors ce qui, presque toujours, n'a sa véritable signification que pour ceux qui sont « dedans ». Et prétendre nous fixer les bornes « milliaires » de l'histoire de la religion chrétienne en se plaçant en dehors de tout mouvement chrétien, même en dehors du Christ qui est pour M. Buonaiuti une inconnue (ch. I), ce n'est pas seulement une gageure, c'est une folie. — Elle est livrée en 8 conférences : sur le Christ, l'inconnu que nous ne faisons que soupçonner à travers les évangiles paulinisés (p. 33) ; sur Paul, le visionnaire eschatologique (p. 91 suiv.), inventeur du Christ mystique (p. 66) ; sur le christianisme préconstantinien qui a lentement déformé le christianisme paulinien primitif en une théologie et une discipline ; sur Augustin, sur la chrétienté médiévale ; sur la première réforme avec P. Valdo, S. François et Joachim da Fiore ; sur la deuxième réforme, protestante; enfin sur le présent et l'avenir du christianisme. — Il ne s'agit pas ici d'un livre d'histoire quoi qu'il prétende ; c'est la philosophie, imaginée par M. Buonaiuti, d'une histoire du christianisme préalablement émondée à son goût. Tout n'y est pas également faux, faut-il le dire ? Mais présenter ces lambeaux meurtris comme un panorama complet de vingt siècles d'histoire chrétienne, c'est encore une manière caricaturale de dire ces quelques bribes de vérité. D. R. v. C.

J. B. Chabot. — Littérature syriaque. (Bibl. cath. des sc. relig.). Paris, Bloud et Gay, 1934; in-12, 166 p.

Limité au format de la collection, l'A. n'a pas pu nous donner de longues analyses ni caractériser les grands écrivains syriaques. L'ouvrage fait l'impression d'un fichier. Il est riche. Soit par ses œuvres originales, soit par ses traductions, la littérature syriaque chrétienne a une importance

capitale, pour l'histoire et la théologie. Une grande partie a été traduite et, semble-t-il, d'une façon sérieuse. Il ne paraît pas que l'on doive faire des découvertes sensationnelles en ce domaine. — Dans ce répertoire, signalons p. 67, l'erreur qui fait vivre au IVe siècle « le moine inconnu qui rédigea, vers 508, le *Récit des calamités* ». Pareil ouvrage, ingrat à composer, rendra grand service par le dépouillement d'œuvres très nombreuses et par l'indication des éditions.

D. B. M.

G. L. Prestige. — God in Patristic Thought. Londres, Heinemann, 1936 ; in-8, XXXIV-318 p., 12/6.

M. P. a réussi un livre tout à fait remarquable. Il n'y est pas arrivé directement par la voie de l'histoire du dogme, mais par celle de la philologie. Occupé avec d'autres savants à la rédaction d'un Lexique du grec patristique, il a pu saisir la vie des mots et la décrire avec une particulière pénétration. La plus grosse partie de l'ouvrage est consacrée à la Trinité. Mais trois chapitres précèdent où sont étudiés les « éléments du théisme », c'est-à-dire les implications ontologiques de l'idée de nature divine, — la « divine transcendance » exprimée surtout par l'*agenetos*, — puis la « divine providence », titre peut-être un peu étroit pour désigner le contenu de ce chapitre où il est surtout question des voies positives de la manifestation de Dieu. La suite se développe alors, depuis la position de la triade divine (critique du binitarisme), la théologie du Verbe et le problème si délicat mais si révélateur du subordinatianisme, jusqu'à l'époque où s'obtient la claire perception de l'identité numérique des personnes, obtenue, bien au delà des termes (homoousios n'ayant pas, *par soi*, la vertu de définir plus que l'égalité substantielle) grâce à la réflexion d'Athanase surtout et des Cappadociens. L'analyse des mots *prosopon*, *hypostasis*, *ousia*, et plus loin d'*hyparxis* forme les chapitres les plus captivants de l'ouvrage et les plus caractéristiques de la manière de l'auteur : de petits chefs-d'œuvre.

La théologie latine est peu représentée dans cette étude sauf en un chapitre ingénieusement intitulé, « Monothéisme organique » où M. P. examine l'économie trinitaire interne de Tertullien et d'Hippolyte. Des pages, qu'on eût souhaitées bien plus longues, font un parallèle sommaire entre la théologie grecque des personnes, si scripturaire, et la théologie latine beaucoup moins nuancée. M. P. souligne que, dans sa théologie trinitaire, Tertullien dépend beaucoup moins de la terminologie juridique que de la pensée grecque. On pourrait aussi souligner à quel point la théologie latine est dominée par l'idée de Verbe, qui ne joue pas chez les Grecs ce rôle de premier plan, ou qui, au moins, n'y remplit pas cette fonction synthétique.

D. B. R.

Paul Henry. — Recherches sur la Préparation Évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius. (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. Sciences religieuses, L.) Paris, Leroux, 1935 ; in-8, XII-143 p., 40 fr.

A côté de l'édition des œuvres de Porphyre faite par Plotin vers 300-305, il

en a existé une autre publiée par Eustochius peu de temps après la mort de Porphyre en 270 et connue seulement par une scolie dans l'édition de Plotin. La thèse de M. Henry est qu'Eusèbe nous a conservé des fragments de cette édition, dont on ne trouve pas d'autres traces, dans les livres XI et XV de sa *Préparation évangélique*. Ces fragments, de même que les *Ennéades* de Plotin, n'ont eu que des éditions très imparfaites ; aussi était-il nécessaire d'étudier la tradition manuscrite de la *Préparation évangélique* et l'influence de son texte sur les éditions des *Ennéades*. L'A. nous présente l'examen de la tradition directe et indirecte des extraits ; étude, comme il le dit, aride, difficile et bien compliquée par la négligence des éditeurs. Il y a de très bonnes raisons de supposer qu'Eusèbe qui composa sa *Préparation évangélique* vers 315, disposait d'une bonne copie des œuvres de Plotin. A Césarée, Origène avait fondé une belle bibliothèque qui fut encore considérablement augmentée par le bibliophile et évêque-martyr Pamphile. D'autre part, l'on peut facilement constater qu'Eusèbe cite ses sources (ou les fait constater par ses copistes) avec une minutieuse fidélité ; ensuite la tradition manuscrite des extraits plotiniens est satisfaisante. Ainsi l'étude des variantes et lacunes des deux morceaux du traité *De l'immortalité de l'âme* reproduits presque en entier par Eusèbe donne le droit d'affirmer que l'on se trouve en présence de l'édition antérieure. On regrettera que l'A. n'ait pu nous fournir en même temps un texte critique des fragments, mais d'autre part, on a l'assurance que ses études plotiniennes ultérieures seront d'un auteur connaissant à fond l'état de la question.

D. I. D.

P. José Madoz, S. I. — El Commonitorio de San Vicente de Lerins. Madrid, éd. A. B. F., 1935 ; in-8, XII-150 p., 6 pes.

Le P. Madoz est certainement un des meilleurs théologiens de l'Espagne. Nous avons sous les yeux de lui deux études extraites des *Estudios eclesiasticos*, et un tiré à part de la Revue *Gregorianum* (1932, p. 32), sur le canon de S. Vincent de Lérins. Tout ce que le fameux *Commonitorium* remue d'idées sur le concept de tradition, et l'importance que ces idées ont pour le théologien moderne a occupé le P. Madoz depuis plusieurs années. Il a réuni ici ses conclusions en un opuscule spécial, qui contient le texte du traité en traduction castillane, avec une introduction développée et de nombreuses annotations. Étude riche et pénétrante, qui marquera dans la littérature du sujet, et qui a été signalée déjà par les théologiens.

D. O. R

Q. Cataudella. — Orazioni scelte di S. Gregorio Nazianzeno. (Pagine cristiane, 19). Turin, Soc. editr. internazionale, 1935 ; in-12, 248 p.

Les trois discours de saint Grégoire de Nazianze ici traduits en italien ont : *Contre Julien*, *De l'amour envers les pauvres*, *Éloge funèbre de saint*

Basile, tous trois classiques et des plus connus. Le traducteur y a joint une introduction de quelques pages de belle et docte tenue, ainsi que quelques notes au bas du texte, situant les références du Saint et donnant quelques explications utiles au lecteur. Quoique le traducteur ne soit pas dépourvu de la connaissance du grec — témoin ses études sur la poésie de saint Grégoire de Nazianze — il a préféré se servir de la version latine de l'humaniste Jacques de Billy. On sait que celle-ci est de loin la meilleure pour les œuvres du saint docteur, supérieure à celles d'Oecolampade et de Pirkheimer : c'est du reste pourquoi les Mauristes l'on reproduite dans leurs éditions. Mais les traducteurs modernes mettent souvent leur point d'honneur à travailler directement sur les textes originaux. A part cette réserve, il n'y a que des louanges à adresser à l'auteur de ce petit volume, qui se présente avec l'élégance connue des *Pagine cristiane*.

D. O. R.

C. Chevalier, S. J. — La mariologie de saint Jean Damascène. Orientalia christiana analecta, 109. Rome, Inst. pont. orient., 1936 ; in-8, 252 p.

Cet ouvrage fut honoré du Prix du Concours international de l'Institut Catholique de Paris. Semblable distinction constate sa valeur. Il importe, en effet, de reconnaître à la présente étude un mérite, qui pour être négatif n'en est pas moins fort rare : elle respecte la doctrine du saint docteur et ne cherche pas à la tirer au profit d'une théologie élaborée dix siècles après lui ; elle fait œuvre d'histoire et non d'apologétique. La discussion conduite au sujet de l'Immaculée Conception chez le Damascène est un modèle de probité dans l'interprétation des textes ; l'A. se défend de forcer le sens des citations et il se contente d'insinuer ses conclusions plutôt que de les imposer. Ce mérite négatif n'est pas le seul qui recommande le présent travail. On a voulu pénétrer la pensée intime de Jean et pour cela, milieu monastique et intellectuel, antécédents et culture, préoccupations doctrinales et pastorales sont reconstitués à travers les Vies du Saint et celles des ascètes du désert palestinien. Dans son œuvre, si l'on a accordé un examen approfondi aux études plus spécifiquement dogmatiques, la partie liturgique et poétique n'a pas été négligée. La position dogmatique est mise en lumière par le rappel opportun des sentences des Pères de l'Église grecque et les citations nombreuses reproduites dans le texte permettent au lecteur de refaire, partiellement du moins, le travail de l'A. Bien qu'il avoue être en garde contre la prolixité de l'épithète et du qualificatif il arrive parfois à succomber à leur mirage ; une formule dictée par la piété n'est pas l'égale d'un argument théologique. Cette remarque pourtant ne veut en rien restreindre les éloges suggérés par la lecture de ce travail, l'un des meilleurs parmi ceux consacrés à l'investigation de la pensée théologique des Pères orientaux.

H. P.

K. Dyovouniotis. — *Ἀποσπάσματα ἐκ τῶν Πρακτικῶν της Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν.* Le Codex 21 de la Bibliothèque Universitaire de Tubingue. Athènes, 1936 ; in-8, 6 p.

M. Dyovouniotis rend compte du Codex ci-dessus, contenant, annotés de la main de Crusius, les renseignements autographes que lui donnèrent deux Grecs, le prêtre Jean Tholoïtos et André Argyros, qu'il hébergea en février 1585.

Germanus Morin, O. S. B. — I. Firmici Materni Consultationes Zacchaei et Apollonii. (Florilegium patristicum, 39). Bonn, Hanstein, 1935 ; in-8, 134 p., 5,80 M.

Une édition d'un texte latin due aux soins de dom Morin et de dom Lambot doit donner l'assurance que l'on sera pleinement satisfait. Déjà en 1916, l'éditeur avait démontré que les *Consultationes* étaient l'œuvre de I. Firmicus Maternus (*Historisches Jahrbuch*, t. 37, p. 229-266). Une petite contradiction n'a fait que le convaincre entièrement dans son attribution. A la fin, il indique les expressions parallèles dans la *Mathesis* et le *De errore profanarum religionum* de Firmicus. Peu de manuscrits nous ont transmis les *Consultationes*. Le P. l'explique par le fait que leur *genus dicendi elegantius ac circumfluens oratio* n'a plus été compris par les copistes du moyen âge, *homines inferioris latinitatis*. Le meilleur MS est le *Voss.* (Leiden) *lat.* Q 113 du début du XIe s. Ces dialogues ou *collationes* traitent de l'Incarnation, de l'Ancien Testament, de l'économie du salut, des hérésies, de la vie chrétienne et des *novissima*. Immédiatement avant ce dernier point, il y a une admirable défense de la vie monastique et de sa fonction principale, la louange divine. Ce point a été relevé récemment par l'éditeur dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 13 (1935), 185 suiv. et par le P. Cavallera dans la *Revue d'ascétique et de mystique* 16 (1935), 132-146.

Dom I. Doens.

P. fr. Ephrem Sloots, O. F. M. — De diaken Pelagius en de verdediging der Drie Kapittels. (Diss. Nimègue). Nimègue-Utrecht, Dekker et van de Vegt, 1936 ; in-8, 153 p., 2,10 fl.

Le diacre Pélage fut intimement lié à l'histoire des « Trois Chapitres ». Pour s'opposer aux concessions que fit le pape Vigile à Justinien, il écrivit vers 554 ses 6 livres *In defensione trium capitulorum*. L'A. qui avait espéré publier le texte inédit d'après l'unique manuscrit connu (Bibliothèque municipale d'Orléans, 73), fut devancé par l'abbé Robert Devreesse qui l'édita en 1932 dans le volume 57 des *Studi e Testi* de la bibliothèque vaticane. Il s'est alors courageusement livré à une analyse approfondie du texte au point de vue de l'argumentation, à la comparaison de la *Defensio* avec deux écrits analogues de Facundus, évêque d'Hermiane, et de Ferrandus, diacre de Carthage, auxquels tous les arguments de Pélage sont empruntés. Enfin les démonstrations des adversaires — Justinien et les Pères du con-

cile de 553, surtout à la 5e session — ont été examinées. L'importance de la *Defensio* du diacre romain tient à ce qu'il y réunit et élabore, dans un exposé succinct et clair, les arguments du prolixe Facundus et de Ferrand. Les réfutations étaient insuffisantes des deux côtés. L'on comprend ainsi mieux la conduite de ceux qui, surtout en Occident, ne voulaient pas se résigner à admettre la condamnation des *Trois Chapitres* après le changement d'attitude de Pélage. La question de savoir comment Justinien choisit ce dernier comme successeur de Vigile, me paraît trouver son explication dans le fait que Pélage se rallia à la condamnation dès avant son élection et que l'empereur appréciait l'incontestable valeur personnelle de l'archidiacre romain dont il aurait eu bien besoin pour pacifier les esprits soit en Italie, soit en Afrique. N'oublions pas que ce fut après que l'empereur eut reçu une relation de Narsès, ce « vice-roi » de l'Italie byzantine, qu'il porta son choix sur Pélage. Au bas de la p. 26, il faut lire sans doute 554 au lieu de 551 ; ensuite le pape Vigile est mort le 7 (non le 27) juin. L'A. aurait dû y ajouter l'année 555, et de même l'année 556 à la date de la consécration de Pélage. D. I. D.

L. H. Grondijs. — De Iconographie van den dubbelen Logos. I, de 15e strophe der acathistische hymne ; II, de Sophia-Logos in Ketterijen en monnikvroomheid. (Mededeelingen der koninklijke Akademie van Amsterdam. Série B, n°s 5 et 6). Amsterdam, N. V. N.-Hollandsche Uitgevers-Maatschappij, 1934 et 1935 ; 2 fasc. in-12, 26 et 74 p., avec planches hors-texte.

Avec une remarquable sagacité, le Prof. Grondijs décèle dans la 15e strophe de l'hymne acathiste la condamnation d'une hérésie qui n'est pas, dit-il, une des plus grandes de cette époque, mais plutôt le plotinisme condamné en 351 à Sirmium. — Ensuite il poursuit son investigation du Logos-Sophia, dans la littérature homélitique antérieure au IVe siècle où cette doctrine est la distinction du Verbe et du Dieu-Homme. Après le IVe siècle, apparaît une distinction entre Logos et Sophia, l'A. en précise le sens chez les bogomiles, les manichéens, les pauliniens. Il termine par une étude de l'icone de la Sophia de Novgorod. Précieuse contribution à un problème obscur de la théologie orientale. D. Th. B.

K. Hofmann. — Der « Dictatus Papae » Gregors VII. Eine rechtsgeschichtliche Erklärung. (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, H. 63). Paderborn, Schöningh, 1933 ; in-4, 153 p., 7,60 M.

Plutôt que de présenter une fois de plus des considérations générales sur cette liste de thèses qu'est le *Dictatus* de Grégoire VII, M. Hofmann a donné le commentaire de chacune des thèses prises isolément. Elles ne sont autre chose d'après lui, qu'une liste de titres, recueillie selon la méthode du temps, pour servir de directive à quelque nouvelle compila-

tion canonique destinée à appuyer les revendications et la politique des papes et de la curie romaine. Il a donné à chaque titre la signification et la portée qu'il dut avoir au temps de Grégoire VII, les arguments et la méthode avec lesquels on le présentait alors, et donc ses rapports avec les mouvements canoniques contemporains. M. Hofmann nous découvre « une coupe horizontale dans l'histoire des privilèges des papes ». Pour lui, la querelle des Investitures ne fut pas l'occasion de la composition ; la situation intérieure de l'Église — non seulement la réforme mais encore la rupture toute récente avec Byzance, ainsi que le prouve le commentaire des thèses 1. 2. 3. 8. 10. 11. 22, — a eu une influence prépondérante. Le livre de M. Hofmann est original et fort intéressant. Nous devons surtout lui savoir gré d'avoir attiré l'attention sur les préoccupations orientales, généralement perdues de vue, de ce pape contemporain du patriarche Michel Cérulaire. D. R. v. C.

Michaelis Pselli Scripta Minora magnam partem adhuc inedita edidit recognovitque Eduardus Kurtz, ex schedis eius relictis in lucem emisit Franciscus Drexl (Vol. I. : *Orationes et dissertationes* Orbis romanus, 5). Milan, Vita e pensiero, 1936 ; in-8, XIX-514 p., 50 L.

Dès sa fondation, l'université du Sacré-Cœur de Milan a reçu une chaire de langue et littérature byzantines. La direction de la collection « Orbis romanus » dédiée au recteur, le P. Gemelli, a eu l'heureuse idée d'y faire entrer une partie des œuvres de Michel Psellos dont voici le premier volume.

Les lettres du célèbre polygraphe feront la matière d'un deuxième volume. M. Drexl, professeur à Munich, s'est chargé d'achever l'édition que M. Kurtz (décédé le 13 juillet 1926) avait préparée. Des 52 pièces qui figurent dans le volume, 19 avaient déjà vu le jour. Mais on saura gré à M. Drexl de ne pas les avoir omises parce qu'elles se trouvent éparpillées dans différentes publications. Les morceaux édités nous font connaître surtout le haut fonctionnaire et l'homme de la cour, ensuite le théologien et le philosophe et un peu aussi le jongleur de mots (p. ex. dans son lexique d'invectives dirigé contre le moine « Sabbaïte »). Une introduction fait défaut ; les addenda contiennent quelques notes historiques dues surtout à M. F. Dölger. D'autre part, un soin tout particulier a été donné à l'édition elle-même et aux nombreux index. Signalons encore que l'accusation du patriarche Cérulaire éditée par M. Bréhier dans la *Revue des études grecques* (1903 et 1904) fut également éditée par le P. Cozza Luzi dans le tome X de la *Nova Patrum Bibliotheca* (1905). L'article du P. Jugie sur Psellos dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (1936) n'indique pas non plus cette édition. Dom I. Doens.

Jean N. Karmirès: — *Ὁ Π. Ῥουσάνος καὶ τὰ Ἀνέκδοτα δογματικὰ καὶ ἄλλα ἔργα αὐτοῦ.* (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechi-

schen Philologie, 14). Athènes, Byz.-neugriech. Jahrbücher, 1935; in-8, 300 p.

La figure de Pacôme Rousanos était jusqu'ici peu connue et les auteurs qui ont été amenés à en parler ne se trouvaient d'accord ni sur l'époque de son existence, ni sur l'endroit de sa naissance. Le travail de M. Karmirès vient donc combler une lacune. Outre les précisions qu'il apporte sur la biographie de Pacôme, dans une introduction de 78 pages l'A. rétablit sa véritable physionomie et le restitue à la théologie, alors que jusqu'à présent on avait plutôt vu en lui un grammairien. Rousanos est né à Zante en 1508 ; il y devint moine du couvent de Saint-Georges de Krimnôn et il mourut en 1553 dans l'éparchie de Naupacte. Sa vie relativement brève fut remplie par de nombreux voyages : outre qu'il visita le Péloponnèse, la Grèce continentale et de nombreuses îles, il vécut de longues années à l'Athos, se rendit à Constantinople et fit, peut-être deux fois, le pèlerinage des Lieux-Saints. Sa culture littéraire est pour quelque chose dans la vie instable qu'il semble avoir menée ; il était, en effet, parmi les meilleurs hellénistes de son temps et ses services étaient par le fait même recherchés. Moine austère, il avait une difficulté de se plier au laisser aller qu'il rencontrait, peut-être aussi son caractère n'était-il pas des plus accommodants. Sa vie itinérante le mêla à toutes les questions agitées de son temps et nous en trouvons des échos dans sa correspondance. Son œuvre dogmatique elle-même est un reflet des besoins religieux de son temps. Les ouvrages de Rousanos nous ont été conservés dans des manuscrits autographes, ce qui, au dire de M. Karmirès a beaucoup facilité sa tâche d'éditeur ; ils sont conservés en majeure partie à la Marcienne à Venise, d'autres pourtant sont à Berlin, au Sinaï, à Jérusalem et à l'Athos. A côté d'écrits polémiques, la matière des traités de Pacôme est l'exposé dogmatique de différentes questions en réponse à des questions qui lui avaient été adressées. La présentation de l'ouvrage, le soin de l'édition et la valeur du commentaire ajoutent encore à l'intérêt que constitue la découverte de ce théologien, l'un des meilleurs du XVI[e] siècle byzantin.

HIÉROMOINE PIERRE.

Karl Adam. – Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte. Augsbourg, Haas, 1936 ; in-8, 422 p.

Tous ceux qui aiment constater que la théologie moderne commence lentement à prendre contact avec la vie réelle se réjouiront de voir réunies dans le présent livre les articles dogmatiques du grand théologien allemand. Il est parfaitement inutile de présenter l'écrivain et ses idées au public ; mais voici les sujets qui sont traités dans ce livre : La formule canonique et extracanonique de l'absolution, la doctrine du Saint-Esprit chez Hermas et Tertullien, saint Cyprien et le primat, saint Augustin et le traité *De unitate ecclesiae*, etc. Notons encore un chapitre qui traite des protestants modernes et du catholicisme, enfin, un panégyrique de l'école de Tubingue, où Karl Adam professe aujourd'hui la théologie dogmatique.

A.

Friedrich Schneider. — Bildungskräfte im Katholizismus der Welt seit dem Ende des Krieges. Fribourg en Br., Herder, 1936 ; in-8, XXII-404 p., 6,80 M.

Quoi que l'on puisse dire de la décadence du monde actuel, et en particulier de l'« indignité des chrétiens », il n'en reste pas moins que l'Église catholique réussit à faire des œuvres extraordinaires dans tous les pays du monde. Et il ne s'agit pas simplement des démonstrations spectaculaires des foules, capables d'éblouir et d'émouvoir passagèrement, mais bien de réussites dans le monde de la science, dans la sphère intellectuelle, sociale et proprement religieuse.

Dans le présent livre, bien présenté et fortement documenté, l'A. examine 1° la puissance culturelle de l'Église, ou pédagogie générale, 2° la pédagogie collective proprement dite, avec ses sciences auxiliaires, éthique, anthropologie et sociologie, 3° pédagogie scolaire, orientation professionnelle, rapports des classes et situations dans l'économie et l'industrie. Les divers articles sont écrits par les premiers spécialistes de la matière et concernent les pays suivants : Allemagne, Autriche, Suisse, Angleterre, Irlande, France, Italie, États-Unis et pays des missions. En résumé : excellent ouvrage, capable de servir de base aux futurs historiens de la culture spirituelle du XXe siècle. A.

M. Nédoncelle. — Les leçons spirituelles du XIXe siècle. (Coll. La vie intérieure pour notre temps). Paris, Bloud et Gay, 1936 ; in-8, 223 p.

M. Nédoncelle, dont on connaît le goût et la compétence pour la philosophie et la psychologie religieuses, a réuni dans ce volume des conférences faites à de jeunes catholiques pour les inciter à faire, au XXe siècle, encore plus intelligemment et avec plus de ferveur qu'au XIXe, de l'*Action catholique*. Nous sommes presque d'accord pour la *ferveur*, mais malgré la sympathie que respirent les pages de l'A. pour le XIXe siècle catholique, français presque exclusivement, nous ne croyons pas que ce dernier ait eu beaucoup d'intelligence théologique, ni que ce soit à lui qu'il faille aller pour en trouver. D. C. L.

G. Hofmann, S. J. — Documenta Concilii Florentini de Unione Orientalium. (Textus et documenta, ser. theol., 22). Rome, Université Grégorienne, 1936 ; in-8, 58 p.

Le savant professeur de l'Institut Oriental publie avec des corrections vérifiées sur le texte original, le Décret pour les Jacobites, qui n'est autre que la Bulle d'union des Coptes ; il y ajoute d'autres documents se rapportant au même sujet ainsi que les bulles d'union des Syriens et des Maronites et la déclaration du Pape Eugène IV sur la procession du Saint-Esprit. Ces quatre documents sont des années 1442-1445. D. Th. B.

W. J. Sparrow-Simpson. — A Study of Bossuet. Londres, S. P. C. K.; in-8, VIII-226 p., 8/6.

C'est avec une véritable joie que nous connûmes l'apparition de cet ouvrage. L'auteur a étudié longuement son sujet. Sans aucun doute cet ouvrage apportera de la clarté dans les esprits protestants qui auraient jusqu'ici attribué l'échec de toutes les tentatives de réunion des protestants, au siècle de Bossuet, tout en même temps à l'ignorance du côté catholique et au conservatisme autocratique d'une papauté intransigeante et sans charité. Cette opinion fut entre autres celle de G. J. Jordan, dans son *The Reunion of the Churches. A Study of Leibnitz and his Great Attempt* (Constable, 1927). En février 1928 : *The American Church Monthly* publiait l'article *Bossuet and Reunion* de M. Sparrow-Simpson. Pour indiquer dans quel esprit est écrit l'ouvrage présenté ici, qui étudie si bien toute l'activité et nous fait connaître la grande préoccupation de Bossuet : l'Unité chrétienne, nous ne pouvons faire mieux que reprendre quelques lignes de cet article. « L'échec de ces ouvertures est dû aux changements politiques intervenus... Considérée comme discussion théologique et comme un exemple d'empressement de la part de Rome à approcher des luthériens et à frayer la voie à l'entente, la correspondance entre Leibnitz et Bossuet est d'un très grand intérêt... l'échec doit être attribué à des raisons qui ne sont pas du tout religieuses mais politiques ».

Il est dans le présent ouvrage encore d'autres motifs d'intérêt. Et nous attendons l'auteur français qui voudrait reprendre, à son tour, un sujet aussi attachant. Pour le moment on devra se référer à Sparrow-Simpson.

Dom Th. Becquet.

R. P. Timothée Jock. — Jésuites et Chouérites, ou la Fondation des Religieuses Basiliennes Chouérites de Notre-Dame de l'Annonciation à Zouk-Mikail (Liban) (1730-1746). Chez l'auteur, Central Falls, R. I. (U. S. A.), s. d. ; in-8, X-848-12 p.

L'auteur pardonnera le retard de cette recension. Son ouvrage, que nous avons lu attentivement, aurait gagné par plus de concision, en plaçant en note les documents incorporés au texte et qui répètent quasi textuellement les mêmes faits et les mêmes arguments et aussi — qu'il nous permette de le dire — s'il n'avait pas exprimé ses sentiments d'une manière souvent pénible et si fréquemment. « Oderit vitia, diligat fratres » ordonne saint Benoît à l'Abbé du monastère. C'est là conduite chrétienne. C'était le cas d'appliquer ce précepte. L'histoire gagne à l'objectivité. Dans cette affaire Rome donna à plusieurs reprises des décisions devant lesquelles les coupables de « latinisation » durent s'incliner. Le R. P. Fromage ne fut pas soutenu par ses Supérieurs Majeurs ni par la majorité de ses confrères en Syrie; l'auteur avait donc raison à l'avance. En résumé si quelque missionnaire trop zélé du Proche-Orient, ou même si quelque Ordre ou Congrégation se croyait une mission de latinisation d'individus ou de communautés

orientales, nous leur conseillons de lire cet ouvrage. Ce monument est une nouvelle preuve du respect de Rome pour les traditions et le droit des Églises orientales. L'œuvre du R. P. Jock est utile, elle produira ses fruits, elle témoigne d'un grand et patient labeur et d'un grand amour de l'Orient chrétien. Il lui reste encore à tirer de ses documents et notes un volume plus réduit et plus « assaisonné de marques de bonté ».

Dom Th. Becquet.

Herbert Schöffler. — Die Reformation. (Das Abendland, I). Bochum-Langendreer, Pöppinghaus, 1936 ; in-8, 106 p.

L'A. montre comment la lutte autour de la Réformation n'était pas seulement une affaire religieuse, mais encore nationale et racique. « Le premier grand acte qui faisait participer l'Allemagne à l'histoire du monde était le refus de conformer le germanisme à la pensée méditerranéenne ». Cet amour passionné du sol, avec tout ce qu'il comporte de particulariste et antitraditionnel, exalte le nationalisme de lecteurs allemands, tout en leur donnant cependant l'idée et le désir de participer à la vie du reste de l'humanité.

A.

Imbart de la Tour. — Calvin. Der Mensch ; die Kirche ; die Zeit. Munich, Callwey, 1936, ; in-8, 476 p. 8,50 M.

L'édition Callwey présente la traduction allemande, faite par M. E. Winkler, de l'œuvre posthume d'Imbart de la Tour sur *Calvin et l'Institution chrétienne*. Nous n'avons plus à rendre compte ici de l'original, qui est le tome IV du grand ouvrage d'Imbart sur *Les Origines de la Réforme*. L'auteur lui-même considérait ce tome IV comme le point culminant de son ouvrage et on a été tenté d'en dire que la publication constituait un événement littéraire aussi bien qu'il marquerait une date dans l'historiographie de la Réforme. Il ne faut pas en rappeler davantage pour faire voir combien le public allemand saura gré à la firme Callwey de lui avoir donné une version aussi soignée que celle de M. Winkler. Elle rend parfaitement la phrase si claire, si précise et si directe d'Imbart et se lira avec autant d'agrément que l'original. L'éditeur en a fait un beau livre. Nous devons le féliciter sans réserve de cette entreprise.

D. R. v. C.

Reformacja w Polsce (VI, 21-24). — Varsovie, Bureau de la Revue R. w P., 1934 ; in-8, 308 p.

Le milieu du XVIe siècle vit se développer en Pologne une influence subite et considérable du protestantisme, tant genevois que wittembourgeois. Cette influence a été jusqu'ici peu étudiée par les savants historiens polonais, elle a simplement servi d'occasion d'apologétique catholique. Le numéro présent de la revue historique supplée à cette insuffisance, expose le sujet avec beaucoup de souci d'objectivité et puise ses renseignements à

des sources sérieuses et nombreuses. Contribution précieuse à l'histoire générale de la Pologne. A.

Carolus Boyer, S. I. — Cursus Philosophiae. Paris, Desclée de Brouwer, 1936 ; 2 vol. in-8, 560 + 600 p.

Voici un manuel de philosophie dont on a loué déjà les qualités de vie et de clarté. Il manifeste, en effet, une tendance à sortir de l'ornière rigide, et est agrémenté de lectures variées, tirées des auteurs même les plus modernes, et le plus souvent en langue française. La division des parties nous paraît moins « pure » que chez d'autres thomistes contemporains, et rappelle, malgré tout, la répartition wolffienne, tant décriée aujourd'hui. Pour la doctrine, l'A. suit en presque tout les opinions des thomistes rigoureux, à l'exception toutefois de la question du concours et de la science divine, où il est lié par les lois de son Ordre. Certains points comme la théorie générale de la connaissance, auraient pu recevoir un peu plus de développement : la grande richesse de la psychologie thomiste en cette matière est généralement très goûtée par les esprits modernes qui ont la trempe pour s'y plonger, et elle est en même temps la meilleure école de réalisme. — Quant à l'« adaptation » de la psychologie scolastique aux questions récentes de métapsychique et de psycho-physique (spiritisme, télépathie), ainsi qu'aux manières nouvelles connexes à l'apologétique (« aller à la vérité de toute son âme », etc), ce livre est en très grand progrès sur ses devanciers. D. O. R.

Arthur Liebert. — Die Krise des Idealismus. Zurich et Leipzig, Rascher, 1936 ; in-12, 238 p.

Le professeur de philosophie de Belgrade, qui vient de commencer la publication d'une nouvelle revue *Philosophia, Philosophorum nostri temporis vox universa*, présente dans la *Bibliothek fur idealistische Philosophie* et chez l'éditeur du *Jahrbuch fur idealistische Philosophie*, une sommaire mais vivante défense de l'idéalisme contre les crises du dehors, et une apologie de la « crise du dedans ». L'idéalisme est compris moins comme un système que comme une mentalité, qui ne veut pas s'arrêter aux phénomènes, aux faits, et en recherche la cause et la justification dans le Logos. La manifestation la plus parfaite de cette mentalité est le platonisme. Le petit volume se lit avec un intérêt qui ne dépasse jamais une bonne moyenne. D. C. L.

Antonio Corsano. — Il pensiero religioso italiano. (Biblioteca di cultura moderna). Bari, Laterza, 1937 ; in-8, 182 p.

L'A. du présent ouvrage semble être très au courant de l'histoire moderne de la pensée italienne. Celle-ci s'imposera à l'attention pour avoir ouvert une fois pour toutes des horizons nouveaux à des yeux qui, à force de ne voir que des maisons, n'arrivaient plus à voir les cités. — Le pro-

blème actuel de la pensée religieuse est ainsi posé par l'A. : Faut-il croire dans la soi-disant laïcisation de la vie spirituelle de notre temps ? Ou bien assistons-nous à une vague de dualisme religieux sans précédent ? Dans un premier chapitre : *Umanesimo riformatore nel Quattrocento italiano*, l'A. rappelle à la mémoire Ambrogio Traversari, le vrai maître de l'hellénisme chrétien, pionnier de la renaissance patristique grecque en Italie. Les chapitres II et III exposent « la pensée religieuse de Pomponazzi », et « le réalisme religieux de Vico, les deux étapes intermédiaires entre l'humanisme et le juridictionalisme» (sous-titre du livre). Le chapitre IV est une longue étude de la pensée de P. Giannone, le jurisconsulte (non politicien) qui est convaincu que la foi seule ne suffit pas pour sauver l'homme. Dans la vie chrétienne, doit s'intégrer une vie morale et civile, celle-là qui fit la grandeur des Romains. D. T. S.

Hegel bei den Slaven im Auftrage der deutschen Gesellschaft für slavistische Forschung in Prag, mit der Unterstützung des slavischen Instituts in Prag, hrsgb. von **D. Čyževskyj** (Veröffentlichung der slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der deutschen Universität Prag, hrsgb. von Prof. Franz Spina u. Prof. Dr. Gerhard Gesemann., I. Reihe : Untersuchungen, H. 9). Reichenberg, Stiepel, 1934 ; in-8, 495 p.

Il faut être profondément reconnaissant à la collection, et surtout à l'éditeur, le Prof. D. Čyževskyj, d'avoir publié ce recueil d'études sur l'hégélianisme en pays slaves (Pologne, Russie, Slovaquie, Tchéquie, Yougoslavie, Bulgarie) dont la valeur ne passera pas de longtemps. L'étude de M. Č. sur la Russie en particulier, est d'une précision et d'une information remarquables, comme on était en droit de l'attendre de cet érudit patient, et judicieux historien de la philosophie russe et ukrainienne. (Sans vouloir mesurer notre érudition à la sienne, nous avons remarqué l'absence dans la bibliographie, autrement exhaustive, de B. Nolde, *Jurij Samarin et son temps*. Paris, 1929, en russe.) Cette magnifique monographie absolument indispensable à tout étudiant de la philosophie russe, vient compléter et corriger les études précédentes sur l'hégélianisme en Russie (et on connaît sa vigueur, qui persiste encore aujourd'hui) parues aux alentours du centenaire de 1931 (Jakovenko, Gančikov, cfr *Irénikon*, 11 (1934), 351, etc.). M. Č. a étudié principalement les auteurs négligés avant lui, d'où certaines disproportions dans l'exposé. Il récuse avec décision le prétendu schellingianisme des slavophiles pour les rattacher aussi à Hegel. Contrairement à ses habitudes, l'A. ne sépare pas la pensée ukrainienne de la pensée russe parce que la matière ne le permet pas, mais il se rattrape un peu en orthographiant de la façon ukrainienne les villes comme Kiev, etc. (On se demande pourquoi il s'arrête à Gogol et ne le transcrit pas Hohol, comme il l'a fait pour Hohockyj). — Les autres études sont nécessairement moins intéressantes pour les philosophes, mais comme la préface le dit, du moins seront-elles très instructives pour l'historien de la culture.

Dom C. Lialine.

Bernard Amoudru. — Des « pascalins » aux « pascalisants ». La vie posthume des Pensées. (Cahiers de la nouvelle Journée, 33). Paris, Bloud et Gay, 1936 ; in-8, 196 p.

Il n'est pas de livre qui ait exercé et qui exerce encore plus d'influences contradictoires que le recueil des « Pensées » de Pascal. L'inachèvement de l'œuvre qui nous laisse dans l'ignorance du système de Pascal promet à chacun d'interpréter à sa façon les *Pensées*. Il y a presque autant de doctrines attribuées à Pascal que de lecteurs. Il y en a certainement autant que d'éditeurs. Port-Royal, Condorcet et Brunschwicg nous découvrent chacun un nouveau Pascal. — Refaire l'histoire des *Pensées* a donc de quoi tenter l'amateur d'idées et le curieux de psychologie. Bernard Amoudru a cédé à la tentation, et il faut l'en féliciter. Grâce à lui nous possédons une synthèse aussi vaste que brève et aussi complète que précise sur cette histoire. Toutes les interprétations, tous les commentaires, toutes les influences des *Pensées*, tout cela qui en augmente le sens et souvent le modifie, appartient aux *Pensées*, tout cela leur est désormais incorporé et ne peut plus en être détaché. Le livre d'A., justement nous permet d'embrasser d'un seul coup ces multiples façons de comprendre Pascal.

J. A. D.

Gregor Nüdling. — Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. « Die Auflösung der Theologie in Anthropologie ». (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, VII). Paderborn, Schöningh, 1936 ; in-8, 216 p., 4,80 M.

Thèse d'habilitation à l'Université de Giessen, ce volume est une introduction à l'œuvre de Feuerbach dont on fête le 65ᵉ anniversaire de la mort. Il faut le prendre comme tel, ne pas s'arrêter à lui, mais aller, à travers lui, à l'œuvre elle-même, parce que — l'A. le montre très bien dans son dernier chapitre — Feuerbach a exercé et exerce encore une influence d'initiateur dans la philosophie « existentielle » (dégradée, si l'on veut), dans la sécularisation et plus tard la socialisation de l'homme (Marx, Engels). M. N. expose, dans un style assez monotone, l'essence de la pensée et de la religion feuerbachienne : la résolution de la théologie en anthropologie qu'on peut résumer en métaphysique par la phrase : « l'homme a créé Dieu à son image », et en morale par *Homo homini deus*. Il le fait d'une façon très consciencieuse, fondée sur les sources, d'abord génétiquement, ensuite systématiquement en s'efforçant de ne pas prendre parti comme on l'a toujours fait et comme on est tenté de le faire toujours, parce que Feuerbach est un signe de contradiction, — et aussi en marquant avec insistance (sous l'influence sans doute de son vénéré maître, Th. Steinbüchel), la position de Feuerbach à l'égard de Hegel. C'est la partie la plus originale du livre (par exemple la comparaison des deux « antihégéliens » Feuerbach et Kierkegaard, p. 86). Je souhaite qu'on le lise, malgré une certaine lourdeur et aridité, et qu'on en retire le désir efficace

de lire Feuerbach pour mieux comprendre l'homme « idéologiquement » sécularisé, et son produit, sa caricature parfois, « non-idéologiquement » sécularisé qu'est actuellement, hélas, *the Man in the Street*.

Dom C. LIALINE.

Nikolaus von Cues in deutscher Uebersetzung hrsggb. von **Ernst Hoffmann.** N. I, **Der Laie über die Weisheit.** Von **E. Bohnenstaedt ;** une introduction de Ernest Hoffmann, **Nikolaus von Cues als Philosoph**, et une introduction de Bohnenstädt (Philosophische Bibliothek, B 216a). Leipzig, Meiner, 1936 ; in-12, 108 p., 3,50 M.

M. Ernst Hoffmann directeur de l'édition latine des œuvres de N. de C. (Heidelberg) assume aussi la traduction allemande de ses œuvres, qui débute par le *Idiota de Sapientia*, écrit entre 1440 et 1453, dont des fragments avaient été traduits en allemand auparavant. La nouvelle traduction est richement munie de notes et d'un vocabulaire cusanien. Nous trouvons cette entreprise très heureuse, moins en raison du caractère proprement allemand de Cusanus que les traducteurs soulignent, que pour sa valeur universelle et, point de vue qui nous intéresse surtout, pour son influence et sa congénialité avec la philosophie religieuse russe, par sa tentative de construire une philosophie intégralement chrétienne, c'est-à-dire trinitaire. Le premier fascicule édité par la maison Meiner, dans sa bibliothèque philosophique, est bien réussi.

D. C. L.

Nikolaj Berdjaev. — Duch i Realnost. Osnovy bogočelověčeskoj Duchovnosti. (L'esprit et la réalité. Les fondements d'une spiritualité théandrique). Paris, YMCA, (1937) ; in-12, 175 p.

La spiritualité théandrique que Berdjaev projette dans son livre appartient à l'homme vraiment homme, mystique et prophétique, tourné vers la réalité fondamentale de l'être, — l'esprit et la liberté, — vers la spiritualisation du règne de la nature. — Celui qui est familiarisé avec Berdjaev sera tenté de dire qu'il n'apprend rien de nouveau dans ce résumé. Peut-être, mais s'il va à la source, il sera joyeux de revivre les *vetera* d'une façon nouvelle, et sera d'accord avec nous pour penser que ce petit volume est la meilleure introduction jusqu'ici, à la pensée du philosophe écrite par la philosophe lui-même ; elle fait ressortir avec force le dualisme d'Esprit et de Nature dont on découvre, à quelques détails près, le christianisme authentique quand on pénètre les réalités de sa terminologie insolite. Il nous semble que ce sont là des qualités qui demandent une traduction. — Malheureusement les coquilles criblent le volume. Elles ne sont pas toutes purement matérielles. L'une d'elle est plaisante par sa gravité même : Molina (au lieu de Molinos, évidemment) vient se ranger parmi les quiétistes (p. 133).

Dom C. LIALINE.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Une journée chez les moines. (Coll. *Pax*, 39). Maredsous, Abbaye ; Paris, Bruges, Desclée de Brouwer, 1935 ; in-12, 160 p., 27 grav., 12 fr.

Il y a longtemps déjà que deux moines, s'accusant l'un l'autre d'avoir eu le premier l'idée de cette plaquette, demeurée forcément anonyme, consacrèrent quelques moments perdus à cette petite description de la vie monastique. Un visiteur se présente au monastère et sous la conduite du père hôtelier, — en l'occurrence cicerone éloquent et disert — fait le tour de l'abbaye, interrogeant et écoutant. Lecture facile, instructive et attachante, à la fois résumé historique et petit commentaire de la Règle des Moines en ses endroits typiques. Cette réédition n'est pas de trop.

Rég. Garrigou-Lagrange, O. P. — La Prédestination des saints et la grâce. Paris, Desclée de Brouwer, 1936 ; in-12, 434 p., 20 fr.

L'A., bien connu pour ses travaux de théologie, a été amené à systématiser toutes les notions classiques relatives à la prédestination et la grâce à l'occasion d'articles publiés dans le *Dictionnaire de théologie catholique.* Il lui a suffi d'ordonner ces études et de les distribuer en un plan méthodique pour composer le présent volume, qui renseignera avec clarté et compétence ceux qui aimeront à s'initier en langue française aux débats séculaires que ces questions ont soulevés et soulèvent encore.

A.-D. Sertillanges, O. P. — Devoirs. (La Vie intérieure). Paris, Aubier, 1936 ; in-12, 256 p., 15 fr.

Troisième série des « Dix minutes de culture spirituelle par jour ». Comme les deux premières (Recueillement, Affinités), cette série de 76 petits chapitres allie à un esprit profondément chrétien et une structure philosophique d'apparence facile mais extrêmement solide, une grande richesse de culture. Les grandes divisions générales en sont : Intégrité, l'humilité, la charité, le labeur, pièges de la rectitude, le péché, la conversion, nos secours.

Dr. Franz Zimmermann. — Männliche Frömmigkeit. Innsbruck, Tyrolia, 1936 ; in-8, 179 p.

La pureté du christianisme — même dans les formes extérieures de sa piété — est une exigence de tous les temps, spécialement aux époques d'épreuves. Reprenant la thèse de dom Wöhrmüller, qui faisait *(Männliches Christentum)* de la virilité un des caractères essentiels du christianisme authentique, l'A. expose d'abord la différence entre la piété de l'homme et celle de la femme, et montre que la piété n'est nullement avant tout l'affaire de celle-ci ; là comme partout, l'homme doit exercer son primat. Les difficultés particulières que les hommes éprouvent devant le problème de la piété, l'A. tâche de les résoudre en démontrant comment l'authentique piété de l'homme est la piété collective, qui s'épanouit pleinement dans la liturgie, et qui se traduit dans le domaine de l'action catholique par un esprit de conquête.

Fr. Coberthrambe. — Le règne du frère. Paris, Alcan, 1936 ; in-12, 159 p.

Après l'âge du père, ressemblant à l'âge patriarcal des peuples anciens, il y a eu un âge du fils : le père étant mort, le fils aîné gouverne ses frères

et toute la famille. Puis, l'évolution naturelle, nous mène vers l'âge du frère, qui a déjà commencé, dit l'auteur, dans la démocratie. Les frères, se rendant compte de l'égalité entre eux, reprennent leur indépendance et, par une élection quelconque, désignent celui qui les gouvernera. — Tenant aux tendances vers une dictature, qui se font jour dans les derniers temps, on pourrait se demander si l'on ne retourne pas au règne du père avant que le règne du frère ne soit pleinement éclos.

B. Wetzel, S. J. — Eucharistie und mystischer Leib Christi. Bâle, Verl. Nazareth, s. d. ; in-12, 87 p., 2,50 fr.

Les concentrations qui se font dans le domaine de la philosophie politique s'appellent nazisme, racisme, fascisme ou encore socialisme et communisme. Dans l'Église ces mêmes concentrations s'appellent tendances vers le Corps mystique. L'A. de ce petit livre essaye de mettre l'idée du Corps mystique à la portée des personnes simples, du peuple et des femmes, en l'illustrant d'images faciles et de croquis, comme on en voyait dans la primitive Église.

Lina Kessler. — Der Gottsucher und die Aufgabe der Kirche. — Cassel, Stauda, 1936 ; in-8, 48 p.

Un livre récent du comte Reventlow est à la base de cette petite brochure. L'A., une vieille dame, voit dans la religion un sédatif aux tourments et inquiétudes qui la tenaillent. Elle cherche Dieu et voudrait, autant que possible, le contempler. Pour y parvenir elle propose une réforme des gestes liturgiques froids du protestantisme et espère trouver dans cette renaissance les premiers avant-goûts des joies esthétiques du ciel. En résumé, un subjectivisme aussi poussé risque fort d'obscurcir le vrai dans religion.

Makko. — Der Osten betet. Munich, Ars Sacra, 1935 ; in-18, 53 p., 1,90 M.

Un petit livre de prières liturgiques byzantines, joliment présenté et destiné à donner à ceux qui s'en serviront le goût et une profonde estime des grandes richesses des Églises d'Orient.

A. Gastoué. — L'Église et la Musique (« La vie chrétienne »). Paris, Grasset, 1936 ; in-12, 238 p., 12 fr.

L'A. de cet ouvrage, bien connu dans les milieux grégoriens, expose ici l'attitude de l'Église (catholique latine) à travers les âges en face de la musique dans le culte. La lecture de ce livre sera utile à ceux qui ont à s'occuper du problème musical dans l'Église ; quantité d'exigences voulues par le Saint-Siège leur deviendront évidentes et la nécessité d'une musique saine leur paraîtra démontrée. Il faut souhaiter à cet ouvrage une large diffusion.

Imprimatur,
Namurci, 15 oct. 1937.
A. Collard, vic. gen.

Cum permissu superiorum.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

COMPTES-RENDUS

Petite chronique du Prieuré d'Amay.

1\. — *Le* 19 *octobre, le R. P. Prieur a reçu un moine à la profession solennelle.*

2\. — *Des visiteurs nombreux, de toutes nationalités et de tout rang, sont venus à Amay durant les dernières vacances, spécialement à l'occasion des semaines d'études qui y furent organisées (conférences de M. le chanoine Bardy, retraites diverses autour des fêtes de la Nativité de N.-D. et de l'Exaltation de la Sainte-Croix, etc.) — Nous signalons parmi les hôtes de marque, Son Excellence Mgr Neveu, A. A., administrateur apostolique de Moscou, le R*me *dom Théodore Nève, abbé de Saint-André-lez-Bruges, le R*me *dom Anselme Le Bail, abbé de la Trappe de Chimay, le Professeur Zyzykin, de Varsovie, en retour de la Conférence d'Oxford, des prêtres, pasteurs et étudiants catholiques, orthodoxes, anglicans et luthériens.*

3\. — *Des conférences ont été données et des liturgies célébrées par plusieurs de nos pères en Suisse allemande durant le mois d'octobre en différents instituts, paroisses, monastères, etc. (Immensee, Schwyz, Altdorf, Lucerne, Menzingen, Einsiedeln, Chur, Zurich). — A cette occasion une édition allemande de la liturgie de saint Jean Chrysostome a été publiée par les soins des PP. d'Amay, conforme en tous points à l'édition néerlandaise de dom I. Doens, précédemment parue* (Titre complet : Die heilige Liturgie unseres Vaters Johannes Chrysostomus. Uebersetzung aus dem Griechischen. Amay, Prieuré, 1937 ; in-12, XXIV-64 p., 4 fr.)



TOME XIV

Nos 4-5. 1937 Juillet-Octo[b]

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ[UE]